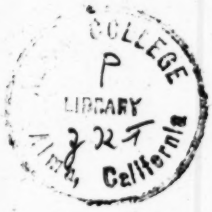
Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Einundfünfzigster Band
1927



Innsbruck * Druck und Verlag von Felizian Rauch

28965

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Schreiben Sr. Eminenz P. Card. Gasparri VI

Abhandlungen

L. Fuetscher, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian 1. 217
J. Stufler, Molinismus und neutrale Vernunfttheologie 35
A. Landgraf, Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik 161
C. A. Kneller, Um das Vatikanum 194
J. Stufler, Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre . . 329
F. Schlagenhaufen, Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung 370. 473
H. Grisar, Die römische Märtyrin Agnes 532

Kleinere Beiträge

F. Mitzka, Gnostizismus und Gnadenlehre 60
F. Pelster, Duns Scotus nach englischen Handschriften 65
St. Tyszkiewicz, Die Lehre von der Kirche beim russisch-orthodoxen Theologen S. Bulgakow 81
B. Franzelin, Angriffe Dr. J. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik 252
J. Linder, Die neue kritische Vulgata-Ausgabe 267
A. Schmitt, Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger 273
A. Eberharter, Das Horn im Kult des Alten Testamentes 394
J. Stufler, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas 399
C. A. Kneller, Das Privilegium des Trognesius und die Sixtusbibel 409
J. Biederlack, Das Verhältnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria 548
J. Stufler, Schlußbemerkungen zur Kontroverse über Molinismus und neutrale Vernunfttheologie 555
C. A. Kneller, Alonso de la Fuente und die Exerzitien 562
A. Gatterer, Aus der Welt des neueren Okkultismus 570

Rezensionen

Seite

H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch III (U. Holzmeister) 84
E. Hocedez, Richard de Middleton (J. Stufler) 87
A. Teetaert, La Confession aux laïques (J. B. Umberg) 89
K. Keusch, Die Aszetik des hl. Alfons M. v. Liguori (P. Lippert) 95
H. A. Heiser, Die Frühkommunion der Kinder (M. Gatterer) 97
Staatslexikon, 5. Aufl., 1. Band (J. Biederlack) 100
J. de Walter, Magistri Gandulphi sententiarum libri IV (J. Stufler) . . . 281
Rh. Liertz, Über Seelenaufschließung (A. Willwoll) 283
P. W. v. Keppler, Predigt und Heilige Schrift (M. Gatterer) 285
E. Ruffini, Chronologia Veteris et Novi Testamenti (U. Holzmeister) . . 412
C. Rösch, Perikopenbuch (U. Holzmeister) 414
J. Bittremieux, De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (J. Müller) 415
J. Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker (A. Schmitt) . . 421
G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter (F. Pangerl) 423
F. Marín-Sola, L'Evolution homogène du dogme catholique (J. Stufler) . . 581
J. Rostworowski, Charakter und Bedeutung des Episkopates in den ersten zwei Jahrhunderten (L. Szczepański †) 583
B. H. Merkelbach, Quid senserit s. Thomas de mediatione B. M. Virginis (J. Müller) 588
J. Ubach, Compendium theologiae moralis (A. Schmitt) 590

Neuerscheinungen

Philosophie 103. 428. 595
Altes Testament 289
Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie 299
Dogmatik und Dogmengeschichte 117. 441
Moral- und Pastoraltheologie 310
Kirchengeschichte 130. 450. 603
Kirchenrecht 145
Liturgik 147. 616
Homiletik 322
Missionswissenschaft 460
Aszetik 463

Mitteilungen 159. 626
Literarischer Anzeiger 1*. 9*. 13*. 19*

Abhandlungen

Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian

Von **Lorenz Fuetscher** S. J. — Innsbruck

Man hat gegen die Neuscholastiker den Vorwurf erhoben, daß sie in der Abgrenzung der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber dem Offenbarungsinhalt willkürlich zu Werke gehen. Als gläubige Glieder der Kirche setzten sie ihrer rational-konstruktiven Methode zwar Schranken, wo der offensichtliche Offenbarungsinhalt beginne, könnten aber vermöge ihrer Methode selbst gar nicht begründen, warum sie es gerade jetzt tun und nicht erst vorher oder später[1]). Insbesondere hat man Anstoß daran genommen, daß die Metaphysik und die von ihr begründete natürliche Gotteserkenntnis dem Glauben und der Religion gegenüber den Charakter eines Fundamentes haben soll, da doch die Religion in ihrer Selbstgewißheit einer derartigen Unterlage nicht bedürfe[2]).

Die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und ihrem Verhältnis zur Offenbarung spielt auch in den Schriften Tertullians eine große Rolle. Vor allem in der Polemik gegen den „unbekannten" Gott Marcions wie auch in seinen Schriften gegen die Heiden mußte er darauf zu sprechen kommen. Bei der aktuellen Wichtigkeit dieser Fragen kann es des Interesses nicht entbehren zu untersuchen, welche Lösung dieser bedeutendste lateinische Apologet diesen Problemen zu geben suchte. Im folgenden behandeln wir zunächst das Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung; dann vor allem die Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis, die der Polemik T.s gegen Marcion einerseits und die Heiden anderseits zugrunde liegt.

[1]) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 338 f; vgl. dazu H. Lennerz, Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 4/5), Münster 1924, 89—90.

[2]) M. Scheler a. a. O. 352 f; dazu H. Lennerz a. a. O. 48—52.

I. Die natürliche Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur Offenbarung

1. Natur und Offenbarung bilden eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis

Nach G. R. Hauschild hätten wir es bei Tertullian nur scheinbar mit einer doppelten Quelle der Gotteserkenntnis zu tun; tatsächlich wäre doch nur die Hl. Schrift die eine und letzte Quelle sowohl für die Erkenntnis Gottes wie der Seele.

„Gott kann aus der Welt des Gewordenen („Natur" im gewöhnlichen Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie diese Welt geworden ist (*natura* Tertullian's): Das sagt uns aber die Heilige Schrift. Und die Seele, die ihn erkennen soll, kann in ihrer eigentlichen Beschaffenheit und besonderen Bestimmung („in ihrer Natur" nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) selbst nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie sie entstanden ist (*natura* Tertullian's): Aber auch darüber belehrt uns die Heilige Schrift"[1]). Hier erscheint also die Offenbarung schließlich als die eine und letzte Quelle der Gotteserkentnis und die Vernunft dadurch in ihrer Selbständigkeit und Leistungsfähigkeit herabgewürdigt. Wollte man manche Stellen aus den Schriften T.s für sich allein betrachten, herausgehoben aus dem Zusammenhang und ohne Rücksicht auf seine eigenartige Persönlichkeit, so könnte man zur Meinung kommen, er habe als „Verächter der Philosophie" die Vernunft vollständig aus dem Bereich des Glaubens und der Erforschung der christlichen Wahrheit verbannen wollen. Aber nichts wäre unrichtiger als das.

Die Grundlinien des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung überhaupt und der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber der Glaubenserkenntnis insbesondere sind bei T. keine anderen als die, welche sich in der späteren Entwicklung der Theologie mit immer größerer Klarheit und Schärfe herausgearbeitet und die schließlich im Vatikanum ihre authentische Fassung gefunden haben. Diese Grundlinien sollen hier im Wesentlichen kurz gezeichnet werden.

Wir haben zunächst die klare Scheidung von Natur und Offenbarung als zweier von einander unabhängiger Quellen der Gotteserkenntnis. Die Natur führt den Menschen nicht nur unabhängig von der Offenbarung zur Erkenntnis des einen wahren Gottes, sondern auch, wie sich aus der Darstellung der Polemik gegen die Heiden ergeben wird, zu einer inhaltlichen Reichhaltigkeit derselben, wie sie als Grundlage der Religion erfordert wird und ausreicht. T. hat selber ausdrücklich auf diese

[1]) Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians, Leipzig 1880, 2. — Man erinnert sich hier unwillkürlich an ähnliche Gedankengänge bei Scheler, wonach die metaphysische Gotteserkenntnis erst unter Voraussetzung der religiösen Weltbetrachtung ihr Ziel erreichen soll (vgl. Vom Ewigen im Menschen 331 f; 569 f; 609 f; 626 f u. ö.).

doppelte Quelle hingewiesen. So betont er gegen Marcion: *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*[1]). Hier ist nicht nur diese doppelte Erkenntnisquelle unterschieden, sondern zugleich auch ihr gegenseitiges Verhältnis ausgesprochen, das wir später noch zu untersuchen haben werden. Es gibt ferner nach T. Wahrheiten der Offenbarung, die auch mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können. Dazu gehören für einen großen Teil der Menschheit die Unsterblichkeit der Seele, für alle das Dasein des einen wahren Gottes, den auch die christliche Lehre verkündet[2]).

Diese Scheidung beider Erkenntnisquellen findet sich vor allem dort, wo T. darzulegen sucht, was auch die Heiden von Gott zu erkennen vermögen im Gegensatz zu den Christen. Besonders klar ist sie herausgearbeitet in der schönen Schrift „Vom Zeugnis der Seele", wo die Seele, so wie sie von Natur aus ist, kundgeben soll, was sie von Gott weiß.

Gerade hier weist er die oben angeführte Behauptung Hauschilds zurück, indem er sich auf die Natur der Seele und ihr Zeugnis beruft, wie es sich im allgemein menschlichen Bewußtsein bekundet, ganz unabhängig davon, welche Ansicht man über die Entstehung der Seele habe. Mithin bildet nicht die aus der Offenbarung erkannte Entstehungsweise der Seele den Ausgangspunkt für die Erkenntnis ihres Urhebers[3]). Auch die oben angeführte Stelle (Adv. Marc. I, 18) sagt uns, daß die Erkenntnis Gottes aus der Natur der Erkenntnis aus der Offenbarung vorangehe — *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum* — und zu ihr, wie die spätere Darlegung zeigen wird, im Verhältnis eines *praeambulum fidei* steht. Also führt uns die Natur nicht erst zur rechten Gotteserkenntnis, nachdem wir ihre Entstehungsweise bereits auf Grund der Offenbarung erkannt haben. Das gilt in gleicher Weise, ob wir nun die Tatsachen des Seelenlebens oder die äußere Natur zum Ausgangspunkt unserer Gotteserkenntnis nehmen. In der Polemik gegen Marcion legt T. besonderes Gewicht auf den Nachweis, daß die Erkenntnis Gottes von jeher ein Allgemeingut der Menschheit bilde. Selbst in der Finsternis des Heidentums bricht sich diese Erkenntnis Bahn und kommt in willkürlichen Äußerungen zum Ausdruck. Die Quelle dafür bietet aber keineswegs die biblische Schöpfungsgeschichte, sondern die Natur im gewöhnlichen Sinn. Der größere Teil der

[1]) Adv. Marc. I, 18; Kroymann (CSEL 47) 313. — Die Ausgabe wird im folgenden zitiert: Kr und Seitenzahl.

[2]) De carn. resurr. 3; Kr 28: *Est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus . . . quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes.*

[3]) De test. animae 1; Reifferscheid-Wissowa (CSEL 20) 135. Die Ausgabe wird im folgenden mit RW und Seitenzahl zitiert. — Vgl. auch G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 170.

Menschen kennt ja nicht einmal den Namen des Moses, geschweige denn sein Schriftwerk, wohl aber kennen sie den Gott des Moses. Diese Gotteserkenntnis war schon vor Moses da; früher ist die Seele als das Prophetentum[1]).

T. will in der Schrift „De testimonio animae" nicht nach dem Beispiel mancher seiner Vorgänger aus den Werken der Philosophen, Dichter und sonstigen Lehrmeister in weltlicher Gelehrsamkeit und Weisheit die Zeugnisse für die christliche Wahrheit herausheben, um so zu zeigen, wie sie doch vielfach mit ihr übereinstimmen. Er lobt zwar die diesbezüglichen Bemühungen, die manche aufgewandt haben, verspricht sich aber davon nicht viel Erfolg[2]). Das Höchste und Erhabenste im Menschen, seine Seele, soll in die Schranken treten und Zeugnis geben über die Tatsache und den Inhalt ihrer Gotteserkenntnis. Die Seele, deren Zeugnis er anruft, ist aber nicht die in den Schulen gebildete, die in Bibliotheken bewanderte, nicht die, welche in den Akademien und attischen Säulenhallen mit Weisheit übersättigt ist. Ihrem Zeugnis würde man ja schon nicht mehr glauben. Es ist die schlichte und ungebildete, unbeholfene und unerfahrene Seele der Leute, die eben nur sie haben, die Seele, ganz wie sie von der Gasse, von der Straßenecke, von der Werkstatt kommt. Sie soll kundgeben, was sie in sich birgt, was sie mit sich selbst in den Menschen hineinbringt, was sie denken und fühlen gelernt hat, sei es von sich selbst, sei es von ihrem Urheber, wer immer er sei[3]). Es ist das Zeugnis der Seele, wie sie von Natur aus im Menschen ist, ebenso unberührt von der Philosophie wie auch von der christlichen Lehre und ganz abgesehen davon, wer ihr Urheber sei. Die Seele ist ja aus sich noch keine Christin, sie kommt nicht als solche auf die Welt, sondern muß es erst werden. Von ihr als einer *extranea* verlangen die Christen ein Zeugnis gegen die Heiden — *adversus tuos* — im Gegensatz zu den Christen, das dartun soll, daß die Seele von Natur aus unabhängig von der Offenbarung manche Wahrheiten mit dem Lichte der natürlichen Vernunft zu erkennen vermag, die auch zum Inhalt der christlichen Lehre gehören.

Diese Scheidung der beiden Quellen der Gotteserkenntnis, Natur und Offenbarung, bildet den Ausgangspunkt und *nervus probandi* der ganzen Schrift vom Zeugnis der Seele[4]).

---

[1]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysei compotes, nedum instrumenti, deum Moysei tamen norunt; .... nec hoc ullis Moysei libris debent. ante anima quam prophetia.* Vgl. De test. animae 5; RW 141: *prior anima quam littera.*

[2]) De test. animae 1; RW 134.

[3]) De test. animae 1; RW 135.

[4]) A. a. O. 135 f; 142 f.

So wie das Zeugnis der Seele führt auch die äußere Natur den Menschen unabhängig von der Offenbarung zur Erkenntnis Gottes. Schon oben (S. 3f) haben wir gesehen, wie T. eine Abhängigkeit dieser Gotteserkenntnis vom Schöpfungsbericht für die Heiden zurückweist. Die Dinge, wie sie uns umgeben und sich unserer sinnlichen und geistigen Wahrnehmung darbieten, die Natur im ‚gewöhnlichen' Sinn ist uns eine Führerin zur Gottheit. Wiederholt tritt uns dieser Gedanke entgegen besonders dort, wo von der Allgemeinheit und Leichtigkeit der Gotteserkenntnis die Rede ist. Vorläufig mag es genügen auf einiges hinzuweisen, da die eben angeführten Eigenschaften unserer Gotteserkenntnis eine eigene Darlegung erfordern.

Wo T. gegen Marcion mit besonderem Nachdruck die Natur und die Offenbarung als doppelte Quelle der Gotteserkenntnis von einander unterscheidet, betont er, daß Gott in der Natur aus seinen Werken erkannt werde (*natura ex operibus — doctrina ex praedicationibus*), im Gegensatz zur positiven Offenbarung. Auf diesem Wege ist der wahre Gott allen Menschen bekannt[1]). Ebenso betont T. auch im letzten Buch gegen Marcion, daß der Schöpfergott von Natur aus aus den Werken erkannt werde und zwar auch hier wiederum in direkter Gegenüberstellung zur Offenbarung als eigener neuer Quelle der Gotteserkenntnis. Christus wird nämlich einstens zum Gericht erscheinen und die zur Verantwortung ziehen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium nicht gehorchen. T. will dies doppelte Glied der Schriftstelle (2 Thess 1,8) ausdrücklich auseinandergehalten wissen. Die Gott nicht kennen, sind die Heiden, die sich dem Evangelium nicht unterwerfen, die Juden und sündigen Christen. Wäre nun Christus der Gesandte des neuen, ‚unbekannten' Gottes Marcions, so könnte er die Heiden, die doch das Evangelium wohl nicht kennen, nicht zur Rechenschaft ziehen, weil diese Gottheit Marcions von Natur aus unbekannt ist, da sie nichts geschaffen hat, sondern nur im Evangelium geoffenbart sein soll. Dagegen ist der Schöpfergott von Natur aus allen aus seinen Werken erkennbar. Mithin gehört Christus dem ‚Schöpfer' an. So bildet in den Augen T.s die Selbständigkeit der Natur als eigene Quelle der Gotteserkenntnis einen trefflichen Beweis gegen die These Marcions[2]). Gott, der Urheber der Welt, ist also von Natur aus allen bekannt aus dem Zeugnis seiner Werke, wie sie sich unserer natürlichen Erkenntnis darbieten, ganz unabhängig

[1]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313: *quem natura iam intellegunt.*

[2]) Adv. Marc. V, 16; Kr 630.

von der religiösen Erfassung ihres Verhältnisses zu Gott, wie wir es aus der Offenbarung schöpfen[1]).

Mithin haben wir neben der Offenbarung, wie sie uns in der Hl. Schrift gegeben ist, die Innen- und Außenwelt als ein selbstständiges Zeugnis für das Dasein Gottes, als eine eigene, unabhängige Quelle der Gotteserkenntnis[2]). Beide Wege, ob sie nun von den psychologischen oder den kosmologischen Tatsachen ausgehen, führen uns zu Gott. Beide stehen einander gleichwertig gegenüber[3]). T. hat beide Beweisführungen benützt, wenn er auch der Darlegung des Zeugnisses der Seele besondere Vorliebe und Sorgfalt zugewendet hat. Beide stehen zueinander nicht in Gegensatz, sondern in Harmonie und gegenseitiger Ergänzung. Die Seele ist von Natur aus veranlagt zur Erkenntnis Gottes und die sie umgebende Welt weist sie so klar zu Gott empor, daß sie über sein Dasein nicht in Unkenntnis bleiben kann[4]).

Eine Schwierigkeit darf hier nicht unerwähnt bleiben. Bekanntlich finden wir auch bei T. die Anschauung vertreten, daß die Philosophen die Wahrheiten, die sie mit der christlichen Wahrheit teilen, aus der Hl. Schrift geschöpft haben. Somit hätten wir also doch nur die Offenbarung als die eine und letzte Quelle der Gotteserkenntnis[5]).

Dagegen steht allerdings die oben angeführte klare und bestimmte Behauptung, daß die Gotteserkenntnis der Heiden nicht auf die Hl. Schrift, speziell den Schöpfungsbericht als Quelle zurückzuführen sei, weil sie ja den meisten Menschen unbekannt sei. Vielmehr stamme sie aus dem Zeugnis der Seele, das älter ist als das Prophetentum der Seele, die sich bei allen Völkern findet, so verschieden sie sonst sein mögen, die darin auch unterstützt wird vom Zeugnis der uns umgebenden Natur[6]). Mit besonderem Nachdruck wird es auch in der Schrift De test. animae in Abrede gestellt, daß die Seele ihre ursprüngliche Gottes-

[1]) Vgl. De carn. resurr. 2; Kr 27. — Ebenso De spect. 2; RW 2: *nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultra natura suggerit, deum esse universitatis conditorem.*

[2]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *habet deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus.*

[3]) Apolog. 17; Rauschen (Florileg. Patrist. VI) 58: *Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?* — Für Rauschens Ausgabe im folgenden: Rn VI und Seitenzahl. Dasselbe gilt auch für die anderen Bändchen der gleichen Sammlung.

[4]) Vgl. was weiter unten über die Allgemeinheit und Leichtigkeit der Gotteserkenntnis gesagt wird.

[5]) Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130. 133. — De test. animae 5; RW 141 f. — Zu dieser bei den altkirchlichen Schriftstellern weitverbreiteten Anschauung, die sich auch bis tief ins Mittelalter hinein erhalten hat, siehe u. a. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 70 ff; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I², Freiburg 1913, 179.

[6]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303.

erkenntnis irgendeinem Schrifttum verdanke: *certe prior anima quam littera.* Wollte man sie aber doch auf ein Literaturwerk zurückführen, dann kämen dafür freilich nicht die heidnischen Schriften in Betracht, sondern in letzter Linie wenigstens die göttlichen Schriften, weil sie älter sind als die heidnischen[1]).

Sollen sich nun diese beiden Behauptungen vollständig unausgeglichen gegenüberstehen und dadurch vielleicht die Natur als selbständige Quelle der Gotteserkenntnis in Frage gestellt werden? Letzteres trifft jedenfalls nicht zu und auch die Gegensätze sind in Wirklichkeit nicht so schroff, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Eine Milderung finden manche Gegensätze nicht nur durch den Hinweis auf die Verbreitung dieser Anschauung in der damaligen Zeit, von der sich T. eben nicht unabhängig gehalten hat, sondern vor allem auch in Hinsicht auf seine Persönlichkeit. Der feurige Afrikaner pflegt in seinen Streitschriften eben nicht jedes Wort auf die Goldwage zu legen. Den rechten Sinn gewinnen viele seiner Äußerungen nur im unmittelbaren Zusammenhang und in sorgfältiger Berücksichtigung des jeweiligen Fragepunktes, während sie an und für sich genommen nicht nur übertrieben, sondern auch falsch sein können[2]). Wir dürfen ferner nicht übersehen, daß T. die heidnischen Schriftsteller, in erster Linie die Philosophen ihre Wahrheiten aus der Hl. Schrift schöpfen läßt. Die Gotteserkenntnis des gewöhnlichen Menschen hingegen leitet er weder von den Philosophen noch aus der Hl. Schrift ab, sondern dafür greift er zurück auf das Zeugnis der Seele, so wie sie von Natur aus ist und auf die Offenbarung Gottes in der uns umgebenden Natur[3]). Sollte das nicht ein Hinweis sein, daß wir es hier mehr mit einer *argumentatio ad hominem* zu tun haben? T. wendet sich im Apologetikum gegen die dreiste Behauptung, die das Christentum seines göttlichen Charakters entkleiden und zu einer philosophischen Lehrmeinung erniedrigen will. Vor allem in den ethischen Fragen — und die standen in der damaligen Philosophie im Vordergrund — soll die Philosophie das Gleiche lehren wie das Christentum[4]). Darnach wäre das Christentum aus der Philosophie hervorgegangen und würde in letzter Linie von ihr gespeist. Es stände nur gleichberechtigt neben den anderen philosophischen Systemen da und verdiente bei der allgemeinen Zersplitterung derselben ebenso wenig Beachtung wie sie[5]). Dagegen erhebt T. selbstverständlich den allerschärfsten Protest. Daß er dabei zu weit ging, ist bei seinem Charakter leicht begreiflich. Er kehrt die Sache gerade um. Das Christentum darf nach ihm — um ein Bild zu gebrauchen — nicht betrachtet werden wie ein Zweig am großen Baum der Philosophie, der sich in die verschiedensten Schulen verästelt, die alle aus demselben Stamm und denselben Wurzeln ihre Nahrung schöpfen. Das Gegenteil trifft vielmehr zu. Weil die heiligen Bücher viel älter sind als alle Dokumente heidnischer Weltweisheit[6]) und nach dem bekannten Präskriptionsprinzip das

[1]) De test. animae 5; RW 141 f.

[2]) Vgl. dazu O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II², 381—384; G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 5; 9 f.

[3]) Vgl. De test. animae 1. 5; RW 135. 141 und Adv. Marc. I, 10; Kr 303.

[4]) Apolog. 46; Rn VI, 126: *incredulitas . . . non utique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus. Eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur, innocentiam iustitiam patientiam sobrietatem pudicitiam.*

[5]) Apolog. 47; Rn VI, 132. [6]) Apolog. 19; Rn VI, 62—65.

Ältere und Frühere unmöglich aus dem Späteren schöpfen kann, so sind eben die heiligen Bücher die Urquelle der Wahrheit, der gemeinsame Stamm, aus dem auch die philosophischen Schulen ihren Wahrheitskern entnehmen, den sie allerdings durch ihre Ruhmsucht und ihren Grübelgeist arg verdunkelt und verunstaltet haben[1]). In diesem Zusammenhang betrachtet verlieren diese starken Ausführungen wesentlich an Schärfe und können keine Instanz bilden gegen die sonst ständig durchgeführte Scheidung von Natur und Offenbarung als doppelter Quelle der Gotteserkenntnis. Das Mittelglied zwischen den beiden Extremen (das Christentum schöpft aus der Philosophie — die Philosophie aus der Offenbarung), das man hier bei der Widerlegung des ersten Extrems vermißt, findet sich anderseits hinreichend ausgesprochen. Es gibt eine Summe von Wahrheiten, die sowohl Gegenstand der Offenbarung als auch der bloßen Vernunfterkenntnis sein können und dazu gehört vor allem die Erkenntnis Gottes.

Was die Erklärung der tatsächlichen Gotteserkenntnis in der Menschheit angeht, ist die obige Auffassung der altkirchlichen Schriftsteller in dem Sinn berechtigt, als wir hier mit dem Einfluß der Uroffenbarung zu rechnen haben, wenn uns auch die nähere Feststellung und Abgrenzung dieses Einflusses nicht mehr gelingt[2]). Wie bereits Suarez richtig bemerkt, beruht die Gotteserkenntnis bei den meisten Menschen auf Überlieferung und Unterricht. Das schließt aber den Einfluß vor allem praktischer, jedem Menschen einleuchtender Vernunftgründe nicht aus[3]).

2. Das Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung

Natur und Offenbarung bilden also nach T. zwei selbständige Quellen der Gotteserkenntnis. Von nicht geringerem Interesse als die Feststellung dieser Tatsache ist die Erörterung der Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Auch dafür finden sich bei T. manche bedeutungsvolle Ansätze vor.

Insbesondere können etwa folgende allgemeine Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Die Offenbarung gewährt größere Leichtigkeit und Sicherheit in der Gotteserkenntnis. Dies gilt besonders gegenüber der Philosophie. Thales, der Begründer der Physik, hat dem Crösus, der nach der Gottheit forschte, trotz immer wieder hinausgeschobener Bedenkzeit schließlich doch nichts Gewisses zu antworten gewußt. Plato behauptet, daß man den Werkmeister der Welt nicht leicht finden, und wenn man ihn gefunden habe, nur schwer allen verkünden könne. Dagegen hat jeder christliche Handwerker Gott bereits gefunden und tut ihn kund und besiegelt in der Folge alles, was man in bezug auf Gott fragen kann, durch die Tat[4]).

[1]) Apolog. 46. 47; Rn VI, 127. 130 f.

[2]) Vgl. W. Schmidt S. V. D., Menschheitswege zum Gotterkennen, Kempten 1923, 85—90.

[3]) Disp. Met. 29, s. 3 n. 36—37.

[4]) Apolog. 46; Rn VI, 127. — Ad nat. II, 2; RW 96. — Vgl. dazu Rau-

Damit ist die Leichtigkeit und Sicherheit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht in Abrede gestellt. Auch diese ist für alle aus dem Zeugnis der Seele und der Welt leicht und mit hinreichender Sicherheit zu gewinnen. T. wendet sich auch hier wieder besonders gegen die Philosophen, die durch ihre Grübeleien und spitzfindigen Untersuchungen, die sie in eitler Ruhmsucht über Natur und Wesen Gottes unternehmen, mehr Dunkelheit und Ungewißheit als Klärung und Sicherheit verschaffen[1]). Ihnen gegenüber befinden sich die Christen im Vollbesitz der Wahrheit[2]).

Aufgabe der Offenbarung ist es, die natürliche Gotteserkenntnis zu erweitern und zu vertiefen. Wenn auch die Seele den einen wahren Gott unabhängig von der Offenbarung zu erkennen vermag, so ist uns doch die Offenbarung gegeben, damit sie uns den Zugang zu einer vollkommeneren und nachdrücklicheren Erkenntnis Gottes, seiner Anordnungen und seines Willens ermögliche[3]). In verschiedenen Bildern hat T. dieses gegenseitige Verhältnis zum Ausdruck gebracht. Die Heiden sind den Christen gegenüber wie Blinde, die des Lichtes des Herrn entbehren, wie Fremde, die zu einem Schatze keinen freien Zutritt haben. Weil ihnen eine tiefere Gotteserkenntnis abgeht, fehlt ihnen vor allem auch eine tiefere sittliche Erkenntnis, ein tieferes Verständnis für die göttliche Vorsehung und Weltregierung[4]). Wollte der Christ dem Heiden folgen, so hieße das einen blinden Führer wählen; es hieße sich von einem Nackten bekleiden lassen, nachdem man doch Christus angezogen hat[5]).

Diese Erweiterung und Vertiefung bezieht sich sowohl auf unsere Erkenntnis Gottes selbst als insbesondere seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen. Obwohl T. die Erkenntnis des einen wahren Gottes durch die Heiden so stark betont, sagt er doch, daß sie durch die Offenbarung größere Klarheit und Gewißheit erhält[6]). Vor allem bringt aber die Offenbarung Licht für die sittliche Erkenntnis, die volle Erfassung der Anordnung und des Willens Gottes. T. stellt es als allgemein anerkannte Tatsache hin, gestützt auf das Zeugnis der Natur selbst, daß Gott der Urheber des Weltalls sei, daß die Welt gut und dem Menschen zum Dienst überlassen sei. Diese Erkenntnis, die auch die Heiden haben, gilt ihm aber noch als unvollkommen, es ist nur ein Erkennen „auf

schen a. a. O. Anm. 7: *Quae Tert. hoc loco et Ad nat. II. 2 de Thale et Croeso narrat, a Cicerone (de nat. deor. I 22,60) et Minucio Felice (Oct. 13) ad Simonidem philosophum et Hieronem regem referuntur; Tertullianus memoria frustratus esse videtur.*

[1]) Apolog. 47; Rn VI, 130 f.
[2]) Ad nat. I, 4; RW 63 f.
[3]) Apolog. 17. 18; Rn VI, 58. 59.
[4]) De poenit. 1; Rn X, 9.
[5]) De carn. resurr. 3; Kr 29.
[6]) Adv. Valent. 3; Kr 179 f. — Vgl. auch De carn. resurr. 9; Kr 38.

Grund des Naturrechts" und „aus der Ferne" (*naturali iure — de longinquo*), sie unterrichtet noch nicht vollkommen über den Gebrauch der Geschöpfe. Ihr gegenüber steht die aus der Offenbarung geschöpfte Erkenntnis als ein Erkennen „auf Grund des Familienrechts" und „aus der Nähe" (*iure familiari — de proximo*). Diese unterrichtet auch über den rechten Gebrauch der Geschöpfe, den Widersacher Gottes in der Welt, den Teufel, der den Menschen, das Werk und Ebenbild Gottes, von Anfang an zu Fall gebracht hat und ihn zum Mißbrauch der Geschöpfe verleitet[1]).

Diese Erweiterung und Vertiefung der natürlichen Erkenntnis durch die Offenbarung und besonders das harmonische Verhältnis zwischen beiden tritt uns auch entgegen in der Lehre von der Auferstehung. Nach T. entspricht es der Bestimmung der Geschöpfe, den Menschen über die bloße Erkenntnis des Daseins Gottes hinaus zu leichterem und tieferem Verständnis der Glaubenswahrheiten zu führen bzw. den Glauben an dieselben vorzubereiten. Gerade hier bekundet er eine schöne und tiefe Auffassung des Verhältnisses von Natur und Offenbarung, sowie von der Weisheit im Schöpfungsplane Gottes und seiner providentiellen Führung der Menschheit, weil er durch die Analogien in den Werken der Natur dem Glauben an die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung die Wege ebnet.

Eine Ahnung vom Fortleben nach dem Tod und in gewissem Sinn sogar von der Auferstehung findet T. auch bei den Heiden vor. Die letztere freilich in der verunstalteten Theorie der Seelenwanderung[2]). Hier bringt die Offenbarung das volle Licht, aber einige vorausgeschickte Strahlen leuchten uns bereits in den Analogien der Natur auf. Gott hat die Welt aus dem Nichtsein, das gleichsam ein Grab ist, hervorgezogen und sie zum Vorbild der menschlichen Auferstehung gestempelt uns zum Zeugnis[3]). In poetischer Sprache hat T. diese Analogien im Werden und Vergehen in der Natur geschildert und immer wieder auf sie hingewiesen, weil ihm sehr viel daran gelegen war, diese Zentrallehre des Christentums als vernunftgemäß darzutun. So heißt es in der Schrift De carnis resurrectione (c. 12): „Dieser gesamte regelmäßige Wechsel der Dinge ist ein Zeugnis für die Auferstehung der Toten. Gott hat dieselbe in seinen Werken früher als in seinen Schriften vorgezeichnet; er hat sie durch seine Macht eher gepredigt als durch sein Wort. Er hat zu deinem Nutzen die Natur als Lehrmeisterin vorausgeschickt mit der Absicht, die Prophetie nachzusenden, damit du, ein Schüler der Natur, der Prophetie leichter Glauben schenkest, damit du es sogleich annehmest, wenn du hörst, was du überall schon gesehen hast, und nicht mehr zweifelst, daß Gott, den du als Wiederhersteller aller Dinge

[1]) De spect. 2; RW 2 ff. — Vgl. Adv. Marc. IV, 25; Kr 506. — De poenit. 3. 5; Rn X, 12. 16.

[2]) Apolog. 47. 48; Rn VI, 132 ff. — De test. animae 4; RW 138 ff. — De carn. resurr. 1; Kr 25 f.

[3]) Apolog. 48; Rn VI, 135.

schon kennst, auch der Wiedererwecker des Fleisches sei. Und fürwahr, wenn alles auferstehen soll zum Nutzen des Menschen, und wenn für den Menschen, dann folgerecht auch zum Nutzen des Leibes, was sollte man dazu sagen, wenn er selber, um dessentwillen und zu dessen Nutzen nichts vergeht, selbst gänzlich zugrunde ginge?*[1])

Der Hinweis auf die Analogien in der Natur und die Allmacht Gottes, die sich darin auswirkt, ist aber nicht der einzige Grund, der die Auferstehung als vernunftgemäß dartun soll. T. gibt uns selber einen Aufriß seiner Begründung dieses Zentraldogmas des Christentums. In einer eigenen Schrift hatte er durch die Verteidigung des wahren Leibes und damit auch der wahren Auferstehung Christi die Grundlagen und die Bürgschaft für unsere Auferstehung sicher gestellt[2]). In dem Buch De carnis resurrectione zeigt er dann, daß der menschliche Leib als herrliches Kunstwerk Gottes wert ist, nach seinem Zerfall wieder hergestellt zu werden. Hierauf erfolgt aus den Analogien in der Natur der Nachweis der Macht und Wirkungsweise Gottes, welche die zerfallenen Dinge wiederherstellen kann und wiederherzustellen pflegt. Endlich sollen noch Gründe von solchem Gewicht ins Feld geführt werden, welche die Auferstehung des Fleisches als eine Notwendigkeit und als etwas der Vernunft in jeder Weise ganz sicher Entsprechendes erheischen. Einen Hauptgrund für die Auferstehung des Fleisches findet er in der angemessenen und vollkommenen Vollziehung des Gerichtes, das sich auch auf den Leib erstrecken muß, der als Gefährte der Seele hier auf Erden an ihren guten und bösen Werken einen wesentlichen Anteil genommen hat. Was bei der Arbeit verbunden war, soll bei der Belohnung nicht getrennt werden. Die Bußwerke in Fasten und Kasteiungen, der Wohlgeruch der Jungfräulichkeit, die Qualen des Martyriums bis zu den ausgesuchtesten Todesstrafen: all diese Opfer werden Gott von den Gütern des Leibes dargebracht. Darum ist es nur billig und recht, wenn er dafür auch seinen Lohn empfängt[3]).

Damit sind an diesem Beispiel die Grundlinien der gegenseitigen Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung dargelegt. Sie stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern in harmonischem Verhältnis, weil sie aus der einen Quelle der göttlichen Vernunft und Wahrheit stammen. Derselbe Gott ist nicht nur der Urheber der Hl. Schrift[4]), sondern auch der Seele, die er nach

*) Die Übersetzung nach H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, II, Köln 1882, 435 f. — Vgl. Apolog. 48; Rn VI 135 f.

[2]) Vgl. De carne Chr. 25; PL 2,792.

[3]) De carn. resurr. 8. 9. 14; Kr 36 ff, 42 ff.

[4]) Vgl. z. B. Apolog. 18; Rn VI, 59—62.

seinem Ebenbild und Gleichnis geschaffen hat[1]), und der Natur, die uns sein Dasein und seine Eigenschaften kundtut. In Christus endlich ist ja die göttliche Vernunft Mensch geworden[2]). Aufgabe der Vernunft ist es, die göttliche Wahrheit gegen die Angriffe zu verteidigen. Das geschieht vor allem auch dadurch, daß sie, gestützt auf Analogien in der Natur, in ihr rechtes Verständnis einzudringen und sie auch als der Vernunft entsprechend darzulegen sucht. So finden sich bei T. bedeutende Ansätze zur ‚scholastischen Methode'. Zu ihrem vollen Ausbau, besonders hinsichtlich einer geschlossenen systematischen Gesamtdarstellung, ist er natürlich noch nicht vorgedrungen[3]).

Am ehesten könnte man glauben, daß T. in seiner Schrift De praescriptione haereticorum die Rechte der Vernunft ungebührlich eingeschränkt habe. Findet sich doch gerade hier die anscheinend denkbar schärfste Ablehnung der Philosophie und der Grundsatz ausgesprochen: *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium*[4]). Indes hat T. auch hier im wesentlichen die rechte Auffassung bewahrt. Es ist ein doppeltes Suchen und Forschen wohl auseinanderzuhalten, wie er selber hinreichend zu erkennen gibt. Die Aufgabe der Vernunft im Suchen und Forschen, zu dem die Häretiker stets auffordern, ist wesentlich anders, wenn es sich um die erste Annahme des Glaubens handelt als für den, der sich bereits im Besitz des wahren Glaubens befindet.

Handelt es sich um die erste Annahme der christlichen Lehre, die hier als Ganzes betrachtet wird, so ist das Suchen vollkommen am Platz. Man muß sich überzeugen, daß sie wirklich unseren Glauben verdient. Es ist dies ein Suchen, bei dem erst die Untersuchung Gewißheit verschaffen und die Grundlage für die vernünftige Annahme des Glaubens bringen soll[5]). In diesem Sinne ist auch das „Suchet und ihr werdet finden" an die Juden gerichtet, die in Moses und den Propheten suchen sollen. Dort werden sie finden, daß Jesus der von ihnen verheißene Messias ist[6]). Das gleiche gilt auch für die Heiden, vor der Annahme des Glaubens. Auch sie müssen suchen, um die wahre Lehre zu finden und dann gläubig zu umfangen. Mit der Annahme der Lehre Christi hat dann aber dieses Suchen sein Ziel erreicht. Dann gilt es, das Gefundene zu bewahren. Ein weiteres Suchen nach dem Glaubensgut als Ganzes betrachtet wäre zwecklos[7]).

In welchem Sinn ist aber auch dem Gläubigen das Suchen und Forschen gestattet? Jedenfalls gibt es für ihn kein Suchen, das dem Forschen vor der Annahme des Glaubens gleichkäme. Das bedeutete ja eine Verleugnung des

[1]) Vgl. Adv. Marc. II, 4; Kr 338.

[2]) Apolog. 21; Rn VI, 69 ff.

[3]) Vgl. dazu M. Grabmann, Die Geschichte d. scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 36 f. 117.

[4]) De praescr. haeret. 7; Rn IV, 18.

[5]) Gemeint ist also ein Suchen, das auf positivem Zweifel beruht.

[6]) c. 8; Rn IV, 18 f. [7]) c. 9 f; Rn IV, 20 f.

bereits angenommenen Glaubens[1]). Das ist der verkehrte Standpunkt der Häretiker, die ihr eigenes Gutdünken zum obersten Maßstab in den Glaubenssachen machen, das über Annahme oder Verwerfung oder Aufstellung neuer Glaubenslehren entscheidet, unbekümmert um die göttliche Autorität[2]). Dazu bedienen sie sich des Rüstzeuges der heidnischen Philosophie und machen so die ‚Weltweisheit' zum Maßstab für die göttliche Offenbarung. Daraus begreift sich die scharfe Ablehnung dieser Art des Philosophierens durch T. Er steht hier ganz auf dem Boden des hl. Paulus, den er auch ausdrücklich anführt (Kol 2,8)[3]). Immerhin bleibt aber auch für den Gläubigen Gelegenheit genug zum Forschen übrig, wenn auch nicht in uneingeschränktem Maße. Suchen sollen wir nicht bei den Häretikern, sondern bei den Bekennern des wahren Glaubens. Gegenstand des Forschens kann ferner nur das sein, worüber man unbeschadet der Glaubensregel Untersuchungen anstellen kann. Diese muß die unverletzliche Grundlage bilden[4]). Die Glaubensregel läßt keine Fragen zu im Sinne der Annahme oder Nichtannahme einer Glaubenslehre (also auf Grund eines positiven Zweifels), weil uns ihre Wahrheiten von Christus gegeben sind: das gegenteilige Verhalten bildet eben den Ursprung der Häresie[5]). Ein rationales Durchdringen der Glaubenslehre ist damit keineswegs abgelehnt. Auf Grundlage der Glaubensregel gibt es Stoff genug für das Suchen und Forschen, besonders in der Erklärung der Hl. Schrift. In begreiflicher Sorge vor Mißbrauch warnt T. vor Übertreibungen. Besser ist es einfältig den Glauben zu bewahren als ihn, besonders durch ein von Eitelkeit getragenes Forschen, in Gefahr zu bringen[6]).

So hat T. in der Tat die Vernunft in den Dienst der Offenbarung gestellt. Eine Probe davon bietet auch die Auseinandersetzung mit Marcion über die Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes[7]). Hier gilt es ihm geradezu als Grundprinzip in der ganzen Beweisführung: daß in Gott alles, wie es wesenhaft ist, so auch vernünftig sein müsse[8]). Er geht da in der Widerlegung des Dualismus bis auf die letzten Grundlagen zurück, indem er den philosophischen Nachweis liefert, daß Gott als *summum magnum* notwendig nur einzig sein könne[9]). Sollte T. dadurch vielleicht dem Rationalismus verfallen sein, indem er die Vernunft so stark betont? Man hat ihm auch diesen Vorwurf nicht erspart[10]). Das Schicksal wollte es, daß man ihn ebenso auch zum Feinde aller Vernunft in Glaubenssachen

---

[1]) c. 11; Rn IV, 22. [2]) c. 6; Rn IV, 15.
[3]) c. 7; Rn IV, 16 ff. [4]) c. 12; Rn IV, 23.
[5]) c. 13; Rn IV, 24. [6]) c. 14; Rn IV, 25.
[7]) Vgl. Adv. Marc. II, 5; Kr 339.
[8]) Adv. Marc. I, 23; Kr 320: *aliam illi regulam praetendo: sicut naturalia, ita rationalia esse debere in deo omnia.* — Vgl. De fuga 4; PL 2,107 *Quid enim divinum non rationale?*
[9]) Adv. Marc. I, 3; Kr 293 f.
[10]) Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, Tübingen 1909 496—506. 522—525.

gestempelt hat. Das *Credo quia absurdum* soll der Ausdruck dieser Geisteshaltung sein. Beide Auffassungen sind vollkommen unberechtigt. Wie wir oben gesehen haben, erkennt T. einen Kreis von Wahrheiten an, die sowohl Gegenstand der bloßen Vernunfterkenntnis wie auch der Offenbarung sein können. Darüber hinaus gibt es aber auch Wahrheiten, die uns allein durch die Offenbarung kund werden, von denen gar manche die Grenzen unseres menschlichen Erkenntnisvermögens vollkommen übersteigen. Offenbarungswahrheiten, die mit unserer Vernunft in Widerspruch stehen, kennt T. jedoch nicht[1]).

Daß uns Gott aber Wahrheiten offenbaren könne, die unserer bloßen Vernunft unzugänglich sind und ihre Einsicht übersteigen, gilt ihm als Selbstverständlichkeit. Das ergibt sich aus der Unendlichkeit Gottes und der Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens, das Gott niemals vollkommen zu begreifen vermag. Das Gegenteil hieße Gott zu unserer eigenen Endlichkeit erniedrigen. Damit ist aber eben von selbst gegeben, daß uns Gott auch Dinge offenbaren kann, die in jeder Beziehung unsere Einsicht übersteigen[2]). Dazu gehören nicht nur die innergöttlichen trinitarischen Geheimnisse, die uns über das AT hinaus das NT in besonders klarem Licht gezeigt hat[3]), sondern die ganze Menschwerdung und Erlösung mit der gesamten Heilsordnung, in der Gott sogar die unscheinbarsten Dinge zu den erhabensten Wirkungen gebraucht, wie das Wasser bei der Taufe[4]). Der Sohn Gottes ist nicht deshalb vom Himmel herabgestiegen, um uns in natürlichen Wahrheiten zu unterrichten, sondern um uns das Heil zu lehren und zu bringen[5]). Gerade die angeführten Stellen, in denen T. vom Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung spricht, gaben Anlaß, das *Credo quia absurdum* als seine Losung anzusehen. Er spricht hier allerdings, wie auch sonst öfter in den schärfsten Antithesen. Er gibt aber selber klar genug zu erkennen, wie er verstanden sein will. Er will in keinem anderen Sinn von den ‚Torheiten' Gottes und des Glaubens reden als Paulus, wenn er sagt: „Was die Welt töricht nennt, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen" (1 Kor 1,27).

Marcion leugnete die wahre menschliche Natur Christi und besonders ihre Annahme durch Geburt als etwas Unwürdiges[6]). Andere nahmen Anstoß daran, daß durch die schlichten Taufzeremonien, durch das einfache Hinabsteigen in das Wasser und Unter-

[1]) Vgl. De carn. resurr. 3; Kr 28.
[2]) Vgl. Adv. Marc. 1, 18; Kr 313.
[3]) Adv. Praxean 31; Kr. 288.
[4]) Vgl. De bapt. 2, 3; RW 201 ff.
[5]) De carne Chr. 12; PL 2,776.
[6]) De carne Chr. 4; PL 2,758 f.

tauchen während des Aussprechens von einigen Worten so herrliche Gnadenwirkungen erzielt werden sollten[1]). T. gibt diese Schwierigkeit ohne weiteres zu, hält aber beiden Einwänden das oben genannte Pauluswort entgegen und bezeichnet es überhaupt als Torheit und Vermessenheit, Gott und seine Wege nach unserer Denkart beurteilen und messen zu wollen[2]). Wollte man sich auf diesen Standpunkt stellen und die menschliche Einsicht zum Maßstab der Werke Gottes machen, so müßte man mit dem ganzen Christentum aufräumen. Denn ebenso töricht wie die Geburt erscheint dem Menschen auch ein Leiden und Sterben Gottes. Damit fiele der wahre Erlösungstod Christi und seine Auferstehung, der einzige Gegenstand der Hoffnung des ganzen Erdkreises[3]). Gerade in diesem Auserwählen des ‚Törichten vor der Welt', in dem Erreichen eines erhabenen Zieles mit den unscheinbarsten Mitteln erblickt er ein Zeichen göttlicher Weisheit und Allmacht, im Gegensatz zu den menschlichen Einrichtungen, die durch Pomp und Aufwand sich Autorität und Glaubwürdigkeit zu verschaffen suchen. Der Ungläubige hält das Unscheinbare für albern und das Erhabene für unmöglich. Auch der Gläubige staunt über die Einfachheit und Erhabenheit zugleich, die sich in den Werken Gottes kundgibt, aber er ist sich eben bewußt, daß er die Wege und Gedanken Gottes nicht nach rein menschlichem Maßstab messen darf, daß sich gerade da die wahre Größe Gottes zeigt, wo er dem Menschen so klein erscheint[4]). So müssen wir vor der Welt zu Toren werden, um die ‚Torheiten' Gottes zu glauben und dadurch wahrhaft weise zu sein. Dieser ‚Torheit' soll sich der Christ nicht schämen. In diesem Zusammenhang gewinnen die scharfen Worte den rechten Sinn: *Natus est Dei Filius — non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius — prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit — certum est, quia impossibile*[5]).

Nach diesen mehr allgemeinen Gesichtspunkten soll nun noch die engere Beziehung zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem Glauben gekennzeichnet werden. Nach T. geht die natürliche Gotteserkenntnis der Erkenntnis Gottes aus der Offen-

[1]) De bapt. 2; RW 201 f.

[2]) De carne Chr. 4; PL 2,759: *Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus deum.* Vgl. auch Adv. Marc. II, 2; Kr 335.

[3]) De carne Chr. 5; PL 2,760 f.

[4]) De bapt. 2; RW 202. — Adv. Marc. II, 2; Kr 335: *et ita deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus.*

[5]) De carne Chr. 5; PL 2,761. — Ebensowenig wie Paulus will Tertullian hier Vernunft und Offenbarung in Gegensatz stellen. Vgl. J. Becker, ‚Credo, quia absurdum': Der Katholik 83 (1903 II) 500—518.

barung voraus und hat zugleich den Charakter eines Fundamentes gegenüber dem Glauben, der dadurch erst vernünftig ist. Sie hat also im vollen Sinn den Charakter und die Aufgabe eines *praeambulum fidei*. Damit findet sich bei ihm die der Hl. Schrift und Tradition und der ganzen kirchlichen Lehre entsprechende Auffassung ausgesprochen.

Auf beide hier ausgesprochene Beziehungen der natürlichen Gotteserkenntnis zum Glauben mußte T. besonders in der Bekämpfung des marcionitischen ‚unbekannten' Gottes zu sprechen kommen[1]). Dieser hatte keine Welt geschaffen, die sein Dasein den Menschen kundgibt, wie das beim ‚Schöpfergott' der Fall ist, sondern er soll erst durch positive Offenbarung in Christus den Menschen bekannt geworden sein. Jedenfalls kann diese Offenbarung nicht ohne jedes Kriterium hingenommen werden, ein Gedanke, der T. auch sonst sehr geläufig ist. Er hat selber den christlichen Glauben nicht blindlings angenommen und verlangt das auch von anderen nicht[2]). Am Schluß der Darlegung über Christus fordert er seine Leser auf, sie sollen selber untersuchen, ob die Gottheit Christi eine wahre sei[3]). Die Hl. Schrift verdient Glauben nicht nur wegen ihres hohen Alters, sondern vor allem weil sie sich als göttliche Schrift ausweist durch die Erfüllung der in ihr enthaltenen Weissagungen[4]). Die Heiligkeit der christlichen Lehre und ihr Einfluß auf die Umgestaltung des Lebens sind ein Zeugnis für ihre Wahrheit und Göttlichkeit, ein Beweis dafür, daß sie ein *negotium divinum* und nicht bloß ein *philosophiae genus* ist[5]).

Dementsprechend muß also auch der Charakter dieser Offenbarung des „unkekannten" Gottes geprüft werden, dann wird es sich herausstellen, ob man ihr vernünftigerweise Glauben schenken kann. Dazu muß eben zuerst feststehen, daß wir es mit einer wirklichen Offenbarung Gottes zu tun haben. Ein Kriterium dafür haben wir dann, wenn sich Gott auf eine würdige Weise kundgegeben hat[6]). Hier gibt nun die Stellung und Aufgabe der natürlichen Gotteserkenntnis den entscheidenden Ausschlag. Die natürliche Erkenntnis Gottes aus seinen Werken geht der Erkenntnis aus der Offenbarung voraus: *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*[7]). Damit ist das objektive Verhältnis

[1]) Weiteres im folgenden Abschnitt.

[2]) Apolog. 18; Rn VI, 60. — Adv. Marc. V, 1; Kr 568: *nihil interim credam nisi nihil temere credendum.*

[3]) Apolog. 21; Rn VI, 74.

[4]) Apolog. 18. 19. 20; Rn VI, 59—67.

[5]) Apolog. 46; Rn VI, 125—30.

[6]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

[7]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

zwischen beiden Arten der Gotteserkenntnis in Übereinstimmung mit der ganzen folgenden kirchlichen Lehre gekennzeichnet. Die angeführten Worte nahm Bischof V. Gasser auf dem Vatikanischen Konzil zum Ausgangspunkt, um die wahre kirchliche Lehre gegenüber dem Traditionalismus darzulegen, der das Verhältnis beider Arten der Gotteserkenntnis ins gerade Gegenteil verwandelte[1]).

Diese Gotteserkenntnis aus den Werken hat den Charakter eines Fundamentes, das den Glauben vernünftig macht, ja es Gott selbst erst gestattet, den Glauben von uns zu verlangen. Wenn auch der Glaube nach den Absichten Gottes der Schwierigkeit nicht entbehren soll, um so entsprechend belohnt zu werden[2]), so muß er doch vernünftig sein. Dazu muß die Erkenntnis des Daseins Gottes vorausgehen. Weil nun der ‚unbekannte' Gott Marcions durch nichts Vorsorge getroffen hat, daß sein Dasein dem Menschen zuvor bekannt werde, so würde er auf Grund rein positiver Offenbarung den Glauben an ihn ohne Grund von den Menschen fordern. Das nicht nur deshalb, weil die Menschen gewohnt sind, aus dem Zeugnis der Werke zur Annahme des Daseins Gottes zu gelangen, sondern vor allem darum, weil ein derartiger Glaube, auch wenn er von vielen geleistet würde, dennoch unbegründet wäre, Es fehlte ihm die entsprechende vernünftige Bürgschaft, nämlich Werke, die eines Gottes würdig sind und die uns die Gewähr bieten, daß wir es mit einer wirklichen Offenbarung Gottes zu tun haben[3]). Ein derartiger Glaube an Gottes Dasein ohne vorausgehendes Wissen, daß überhaupt ein Gott existiert, der sich offenbart, wäre ebenso eine *fides monstruosissima,* wie der Glaube, daß Christus erschienen sei, bevor man weiß, daß er überhaupt existiert hat. Wie der Glaube an Christus erst zu einem vernünftigen wird, wenn ihn der Vater als seinen Sohn und Abgesandten[4]) ausweist, so auch der Glaube an Gott, wenn uns sein Dasein durch seine Werke verbürgt ist[5]). Ja ohne die *praeambula fidei* der natürlichen Gotteserkenntnis und die Kriterien einer wirklichen Offenbarung von seiten

[1]) Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) VII Friburgi 1890, 129.

[2]) Apolog. 21; Rn VI, 73.

[3]) Adv. Marc. I, 12; Kr 306: *sic et ipsam fidem dico illum sine causa ab homine captare, aliter solito deum credere ex operum auctoritate formatum, quia nihil tale prospexit, per quod homo deum didicit. nam etsi credunt plerique in illum, non statim ratione credunt, non habentes dei pignus, opera eius deo digna.* — Vgl. auch Adv. Marc. 18; Kr 313.

[4]) Daß das vor allem durch Wunder und Weissagungen geschieht, erhellt aus dem, was oben S. 12 und 16 angeführt ist.

[5]) Vgl. Adv. Marc. III, 4; Kr 380.

Gottes würde seine Forderung des Glaubens sogar an Unverschämtheit und Bosheit grenzen. An Unverschämtheit, weil er einen Glauben verlangte, der ihm nicht gebührt, weil er zu dessen Begründung nichts vorgesehen hat. An Bosheit, weil er den Unglauben vieler verschuldete, indem er für keine Anhaltspunkte des Glaubens gesorgt hat[1]).

Damit sind die Grundzüge des Verhältnisses der natürlichen Gotteserkenntnis zum Glauben und von Vernunft und Offenbarung überhaupt hinreichend klargestellt. Wenn auch noch nicht alles in voller Entfaltung vor uns liegt, so bedurfte es doch keiner Umbiegung und Richtigstellung, sondern nur einer organischen Weiterentfaltung, um in der Weise zur Vollendung geführt zu werden, wie es in den klassischen und authentischen Entscheidungen des Vatikanums geschehen ist[2]).

II. Die Frage der Gotteserkenntnis in der Polemik gegen Marcion

In der Polemik Tertullians gegen Marcion spielt die Frage der Gotteserkenntnis eine hervorragende Rolle. M. hatte ein dualistisches System begründet. Eine Menge von Schwierigkeiten hatte ihn dazu veranlaßt. Das Dasein des „Schöpfergottes" konnte er nicht leugnen. Allein, er glaubte da einer Reihe von unlösbaren Widersprüchen gegenüberzustehen. Wie sollte dieser eine Gott ein Gott der Güte sein können und doch zugleich auch der Urheber des Übels in der Welt?[3]) Wie soll man seine Güte mit der strafenden Gerechtigkeit in Einklang bringen?[4]) An diesem Kernproblem der Theodizee ist M. gescheitert. Er glaubte neben dem Schöpfergott noch eine zweite Gottheit annehmen zu müssen, einen Gott reiner Güte, der sich in Christus geoffenbart habe[5]). Dementsprechend stellt er dann auch einen Gegensatz auf zwischen dem Gesetz und Evangelium, das er nach seinem Rezept zugestutzt hat[6]). Den letzten Grund für diese Aufstellungen erblickt T. im Mangel an tieferer Gotteserkenntnis. Wäre M. dazu vorgedrungen, so hätte er seine Vorwürfe gegen den Schöpfer nicht erhoben und

[1]) Adv. Marc. I, 12; Kr 306.

[2]) Vgl. zum Ganzen die treffliche Einleitung von G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1—29; A. d'Alès, La théologie de Tertullien (Bibliothèque de théologie historique), Paris 1905, 33—36; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II², Freiburg 1914, 388 f; Jos. Becker, „Credo quia absurdum": Der Katholik 83 (1903 II) 500—518; Jos. Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tertullian, Der Katholik 93 (1913 I) 124—140; M. Grabmann, Die Geschichte d. scholast. Methode I, Freiburg 1909, 116—120.

[3]) Vgl. Adv. Marc. II, 5; Kr 339.

[4]) Vgl. a. a. O. II, 17; Kr 358.

[5]) Vgl. Adv. Marc. I, 19 Kr 314.

[6]) Vgl. Adv. Marc. IV, 1; Kr 422.

sich nicht veranlaßt gesehen, eine neue, bisher ‚unbekannte' Gottheit einzuführen[1]).

Wie aus diesen kurzen Andeutungen bereits erhellt, stehen folgende Punkte im Vordergrund der Kontroverse: 1. Dualismus: neben dem Schöpfergott steht eine zweite Gottheit, ein Gott reiner Güte, der den Menschen aus der Macht des Schöpfers, des Urhebers des Übels in der Welt erlöst. 2. Diese neue Gottheit war bisher unbekannt, sie hat ihr Dasein dem Menschen durch kein Schöpfungswerk kundgetan, sondern sich erst in Christus geoffenbart. 3. Damit sind verschiedene theologische Fragen verbunden: die Scheidung von Gesetz und Evangelium, ersteres gehört dem Schöpfer, letzteres dem Erlösergott an. Christus ist nicht der Gesandte des Schöpfers, sondern des ‚guten' Gottes. Aus der gnostischen Auffassung von der Schlechtigkeit der Materie ergibt sich die Ableugnung des wahren Leibes Christi und konsequenter Weise auch seines wahren Erlösungstodes, seiner wahren Auferstehung und somit des ganzen Christentums. — Keiner dieser Fragen ist T. ausgewichen. Er weist selbst an der Hand des verstümmelten Marcionevangeliums nach (Adv. Marc. IV—V), daß Christus der vom Schöpfergott im AT verkündete Messias ist, woraus sich von selbst die Übereinstimmung von Gesetz und Evangelium ergibt und verteidigt in einer eigenen Schrift[2]) die wahre menschliche Natur Christi. Aber auch die einschlägigen philosophischen Probleme hat er mit Geschick und Gründlichkeit behandelt. Ein Doppeltes sucht er hier aufzuzeigen: 1. den Widerspruch, in den der Dualismus sich verwickelt; 2. die positive Lösung der Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Vorsehung Gottes und die Ausgleichung der scheinbaren Widersprüche. Zwei Argumente bringt T. hauptsächlich gegen den Dualismus vor. Zuerst weist er nach, daß Gott als *summum magnum* notwendig nur einzig sein könne. Mithin ist für die ‚neue' Gottheit M. kein Platz mehr da. Daneben steht als selbständiger Beweis die Darlegung, daß es einen ‚unbekannten' Gott nicht geben könne.

Diese letztere Beweisführung soll im folgenden herausgehoben werden. Sie wird uns Aufschluß geben, auf welche Weise wir nach T. zur sicheren Überzeugung vom Dasein Gottes gelangen. Die Frage nach der Existenz dieser neuen Gottheit muß nämlich nach denselben Grundsätzen entschieden werden, die uns auch die Gewißheit vom Dasein des beiderseits anerkannten Schöpfergottes gewährleisten. Damit sieht sich T. genötigt, den Weg zu zeigen, der uns zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes führt. Dabei bleibt er sich, besonders was die oben erwähnten schwierigen Fragen angeht, der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis bewußt.

1. Die Kriterien für die Gewißheit des Daseins Gottes

T. legt großes Gewicht darauf, den Ausgangspunkt und die Grundlagen seines Beweises sicher zu stellen, nämlich die Grundsätze herauszuarbeiten, die uns vom Dasein Gottes Gewiß-

[1]) Adv. Marc. II, 2; Kr 334. [2]) De carne Christi.

heit verschaffen und ihre Berechtigung im Beweisverfahren gegen den neuen Gott M.s darzutun[1]).

Wollte M. eine wirklich neue Gottheit behaupten, so reichte das allein schon hin, sie als falsch darzutun. Denn ein neuer Gott ist immer ein falscher. Das ergibt sich aus der Ewigkeit und Unerschaffenheit Gottes[2]). Aber auch die Ausflucht, daß dieser Gott nur neu sei hinsichtlich des Bekanntwerdens führt zu keinem besseren Ziel. War er nämlich bisher unbekannt, so ergibt sich daraus, daß auch jetzt sein Dasein in Frage gestellt ist. Wenn die ganze Vergangenheit nichts von dieser neuen Gottheit wußte, so ist man wahrhaftig berechtigt, ihr Dasein nicht ohne kritische Prüfung anzunehmen. Die Norm dafür bietet die Art und Weise, wie wir vom Dasein des von allen anerkannten Schöpfergottes Gewißheit haben. Es ist das bekannte, bei T. so beliebte Präskriptionsverfahren, das er auch hier zur Anwendung bringt. Das Frühere bildet die Norm für das Spätere, das Gewisse den Maßstab für das Ungewisse. Wären die Kriterien noch umstritten, so ließe sich ja überhaupt kein Resultat erzielen[3]).

Einen weiteren Grund für die Berechtigung dieses Vorgehens findet T. darin, daß die göttliche Natur beiden zukommt. Wären beide Gottheiten verschiedener Natur, so könnte man wohl mit Grund sagen, daß sie auch hinsichtlich des Bekanntwerdens nicht miteinander in Vergleich gezogen werden können. Allein, was zum Wesen Gottes gehört, kommt zugestandenermaßen beiden zu; dem Schöpfer wie dem Gotte Marcions: beide sind sie ja Gott, mithin auch ungeworden, unerschaffen und ewig, *communis est status principalis*[4]). Ob M. sonst noch mit Recht eine Verschiedenheit behaupten kann, läßt T. hier dahingestellt. Zur Berechtigung der Anwendung des Prinzips genügt ihm die Feststellung der wesentlichen Gleichheit, dann muß eben das, was noch der Prüfung bedarf, notwendig nach der Norm des bereits Sicheren erwiesen werden[5]). Das wird von T. mit Recht als Grundregel in der ganzen Streitfrage festgehalten[6]).

Welches sind nun die Kriterien, die das Dasein des Schöpfergottes mit Sicherheit verbürgen? Es ist die Tatsache, daß er niemals unbekannt war, weil er sich eine Welt geschaffen hat, die sein Dasein unzweifelhaft kundtut. Fehlen also für den neuen Gott M.s diese Kriterien, so bleibt seine Existenz in Frage gestellt und ist er nur als eine

---

[1]) Adv. Marc. I, 9; Kr 301.
[2]) Adv. Marc. I, 8; Kr 300.
[3]) Adv. Marc. I, 9; Kr 301 f.
[4]) A. a. O.; Kr 302.
[5]) A. a. O.
[6]) Vgl. Adv. Marc. I, 10. 11; Kr 303 f.

Erfindung M.s zu werten[1]). Um einen durchschlagenden Beweis zu führen, kommt es T. aber nicht nur darauf an, darzutun, daß sich der Schöpfergott in seinen Werken tatsächlich ein unzweifelhaftes Zeugnis seines Daseins gegeben habe, sondern es ist ihm, wie die angeführten Stellen zu erkennen geben, vor allem darum zu tun, diesen Weg der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken als den für uns einzig möglichen hinzustellen. Daß der neue Gott M. wenigstens bis auf Christus unbekannt war, geben die Gegner selber zu[2]). Ebenso steht auch fest, daß die Schöpfung nicht der Gottheit M. angehört, sondern eben dem ‚Schöpfergott'. Diese beiden auch von der Gegenseite anerkannten Tatsachen bilden für T. die Grundlage seiner ganzen Beweisführung[3]).

Um die Kraft des Beweises zu schwächen, suchten die Marcioniten wenigstens die unsichtbaren Dinge und die Erlösung als Werke ihres Gottes auszugeben[4]). Allein T. läßt keinen der beiden Einwände gelten. Für die erste Annahme, daß die unsichtbaren Dinge nicht dem Schöpfer, sondern einem anderen Gott angehören sollten, läßt sich kein stichhaltiger Anhaltspunkt vorbringen. Im Gegenteil. Weil diese fragliche Gottheit nichts Sichtbares geschaffen hat, besitzen wir gar keinen Anlaß, sie als Urheber des Unsichtbaren anzusehen, zumal der Urheber des Sichtbaren sich eben dadurch auch als den des Unsichtbaren erkennen läßt. Wenn man auch zugestehen muß, daß das Unsichtbare das Sichtbare an Vollkommenheit übertrifft, so ist es doch am Platze, den Herrn des Sichtbaren, das doch auch etwas Großes ist, als den Urheber des Größeren und Erhabeneren anzusehen und nicht den, der nicht einmal etwas Mittelmäßiges aufzuweisen hat. Überdies weist gerade auch die Gegensätzlichkeit unter den sichtbaren Dingen darauf hin, daß auch dieser Gegensatz von Sichtbarem und Unsichtbarem auf einen und denselben Urheber zurückzuführen sei. Dieser hat uns doch wenigstens eine Bürgschaft gegeben, auf Grund deren wir ihn auch als den Urheber des Unsichtbaren ansehen können, während für den anderen nichts dergleichen spricht und die Annahme mithin durchaus unbegründet wäre[5]).

Ebensowenig Erfolg hat die Berufung auf das angebliche Werk der Erlösung dieses ‚guten' Gottes. Diese Ansicht ist schon in sich widerspruchsvoll. Die Güte dieses Gottes, die er in der Erlösung geoffenbart haben soll, wäre un-

---

[1]) Adv. Marc. I, 9; Kr 302: *hinc itaque constantissime dirigam deum non esse, qui sit hodie incertus, quia retro ignotus, quando quem constat esse ex hoc ipso constet, quod numquam fuerit ignotus, ideo nec incertus.* — I, 11; Kr 304 f: *semel enim praescriptio stabit non posse illos et deum confiteri creatorem et eum, quem volunt aeque deum credi, non ad eius formam probare, quem et ipsi et omnes deum agnoscunt, ut, quando hoc ipso nemo creatorem deum dubitet, quia totum hoc condidit, hoc ipso nemo debeat credere deum et illum, qui nihil condidit, nisi ratio forte proferatur.*

[2]) Vgl. Adv. Marc. I, 8. 19; Kr 300. 314.

[3]) Vgl. Adv. Marc. I. 11; Kr 304 f.

[4]) Adv. Marc. I, 16. 17; Kr 310 f. 312.

[5]) Adv. Marc. I, 16; Kr 310 f.

vernünftig, weil sie gegen die Gerechtigkeit verstoßen hätte. Denn der Mensch, den er erlöst haben soll, gehörte einem anderen Gott, dem Schöpfer, an und deshalb wäre diese Erlösung ein unberechtigter Eingriff in fremdes Eigentum gewesen. Er hätte den Menschen verleitet, seinem eigenen Schöpfer und Herrn untreu zu werden. Eine Güte aber, die mit der Gerechtigkeit in Widerspruch steht, kann keine wahre und vernünftige Güte sein[1]). Von besonderer Bedeutung ist noch ein anderer Gedanke, den T. hier vorbringt und der bis zur Stunde im methodischen Vorgehen bei der Frage nach dem Dasein Gottes seine Geltung behauptet hat. Es ist die bekannte Unterscheidung: *an Deus sit et qualis sit*, die hier zur Anwendung kommt. Zuerst muß die Frage nach dem Dasein Gottes beantwortet werden und zwar auf dem Weg, auf dem wir eben zur Erkenntnis Gottes gelangen, aus seinen Werken. Dann erst kann die Untersuchung über seine Eigenschaften, bzw. seine Güte einsetzen, die er uns durch seine besonderen Wohltaten offenbart[2]).

Damit sind die Grundlagen des Beweises sichergestellt: der Gott M.s war bisher unbekannt und hat auch kein Werk geschaffen, das uns zur Erkenntnis seines Daseins führte. Dagegen war der Schöpfergott seit Anbeginn der Welt den Menschen bekannt und hat eben durch die Werke seiner Schöpfung hinreichend für die allgemeine und sichere Erkenntnis seines Daseins Sorge getragen. Auf diesen beiden Tatsachen gründet sich unsere sichere Überzeugung von der Existenz Gottes.

2. Die Gotteserkenntnis ein Allgemeingut der Menschheit

Die Gotteserkenntnis bildet zu allen Zeiten ein Allgemeingut der Menschheit. Dieser Gedanke ist T. sehr vertraut und er hat ihn zu wiederholten Malen und an den verschiedensten Stellen ausgesprochen, besonders in der schönen Schrift vom Zeugnis der Seele. Es sind aber im wesentlichen immer die gleichen Gedankengänge, die sich auch in der Polemik gegen M. finden.

Die Gotteserkenntnis findet sich seit Anbeginn bei allen Völkern. „Von Anbeginn der Dinge wurde auch ihr Urheber zugleich mit ihnen erkannt, da sie selbst dazu erschaffen wurden, um den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu führen"[3]). Sie datiert also nicht erst aus den Tagen des Moses. Denn dieser hat uns die Gotteserkenntnis nicht erst gebracht, sondern sagt nur, daß sie schon mit dem ersten Menschen vorhanden war. Ferner kennen die meisten Menschen weder den Namen des Moses noch viel weniger sein Schriftwerk, und doch ist der Gott des Moses allen be-

[1]) Adv. Marc. I, 23; Kr 320 ff.

[2]) Adv. Marc. I, 17; Kr 312: *prius est, ut eum probes esse per quae deum probari oportet, per opera, tunc deinde per beneficia. primo enim quaeritur, an sit, et ita, qualis sit. alterum de operibus, alterum de beneficiis dinoscetur.*

[3]) Adv. Marc. I, 10; Kr 302.

kannt. Die Quelle dafür liegt im Inneren jedes Menschen. *Ante anima quam prophetia*[1]). Diese Gotteserkenntnis findet sich nicht nur bei den Juden und Christen, denen das Licht der Offenbarung leuchtet, sondern auch in der Finsternis des Heidentums ist sie nicht gänzlich untergegangen, wie verschiedene unwillkürliche Äußerungen der Heiden beweisen[2]). Gott ist eben von Natur aus allen bekannt, so daß ihn niemand verleugnen kann, und auch die Heiden sich zeitweise wenigstens zu seiner Anerkennung gezwungen sehen, wenn sie auch andere Götter neben ihm verehren[3]).

Diese Gotteserkenntnis findet sich vor allem bei denen, deren gesundes natürliches Denken nicht durch eitle philosophische Spitzfindigkeiten und Grübeleien verwirrt und verdunkelt worden ist[4]). Wie die Seele, weil sie von Natur aus, wenn auch vielfach nur verschleiert, den einen wahren Gott erkennt, den auch die Christen verehren, von T. als von Natur aus christlich bezeichnet wird[5]), so gilt das auch von den Völkern im Großen. Weil in ihnen der Glaube an den einen wahren Gott, wenn auch nur verdunkelt und mit Irrtum vermischt, fortlebt, sind sie in diesem Sinn gleich der einzelnen Seele alle christlich[6]). So gilt es T. als unerschütterliche Tatsache, daß die Erkenntnis Gottes in der Menschheit zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhanden war und auch stets fortleben wird. Den Grund dafür erblickt er in dem klaren, unbestreitbaren Zeugnis, durch das Gott in seiner Güte in und um uns sein Dasein geoffenbart hat[7]).

Beiden Zeugnissen für das Dasein Gottes hat T. eine besondere Sorgfalt zugewandt. In der Schrift De testimonio animae hat er den Inhalt und die Tragweite dieses Zeugnisses dargelegt. Der

---

[1]) A. a. O.; Kr 303.

[2]) A. a. O. — Vgl. auch Apolog. 17; Rn VI, 58 f. — De testim. animae 2 RW 136 f. — De carn. resurr. 3; Kr 29. — De carne Chr. 12; PL 2,775. — De anima 41; RW 368 f.

[3]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313: *quem natura iam intellegunt.* — Adv. Marc V, 16; Kr 630: *creatori autem etiam naturalis agnitio debetur, ex operibus intellegendo et exinde in pleniorem notitiam requirendo. illius est ergo etiam ignorantes deum plectere, quem non liceat ignorari.* — De carn. resurr. 3; Kr 28 f vgl. oben S. 3 A. 2. — De spect. 2; RW 2: *nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, deum esse universitatis conditorem.* — Apolog. 17; Rn VI, 58: *Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.*

[4]) Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f. — Ad nat. II, 2; Kr 95.

[5]) Apolog. 17; Rn VI, 59. [6]) Ad nat. I, 8; RW 72.

[7]) Adv. Marc. II, 2. 4; Kr 334. 337. — I, 10; Kr 303: *numquam deus latebit, numquam deus deerit, semper intellegetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. habet deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus.*

Erkenntnis Gottes aus der uns umgebenden Welt wendet er in der Polemik gegen M. eine besondere Aufmerksamkeit zu. Beide Zeugnisse stehen gleichwertig nebeneinander und erklären vor allem auch die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis[1]). Sie ist eben seit Anbeginn eine Mitgift der Seele[2]). Weil die Seele von Gott stammt, kennt sie auch ihren Urheber[3]), der durch die Natur ihr Lehrer geworden ist[4]). T. bezeichnet die Gotteserkenntnis sogar als ‚angeboren'[5]). Aus der Einheit der menschlichen Natur, weil sich dieselbe *anima naturaliter christiana* in allen Menschen findet, so verschieden sie auch sonst in der Sprache, den Sitten und Gebräuchen sein mögen, fließt auch die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis bei allen Völkern und zu allen Zeiten[6]).

Wie sich nun die Seele bei allen Menschen findet und ihnen eine Führerin zur Gottheit wird, so bildet auch die Welt für alle Menschen ein gemeinsames, lautsprechendes Zeugnis für das Dasein Gottes.

3. Die Erkenntnis Gottes aus dem Zeugnis der Welt

Daß Gott dem Menschen sein Dasein durch seine Werke unzweifelhaft kundgetan hat, bildet für T. eine unbestreitbare Tatsache. Er erblickt gerade darin einen besonderen Erweis der Güte des Schöpfers, daß er nicht verborgen bleiben wollte, sondern Wesen schuf, die ihn erkennen könnten, weil es kein höheres Gut geben kann als die Erkenntnis und den Genuß Gottes. In der Voraussicht dieses hohen Gutes schuf Gott den Menschen, dem er sich in seinen Werken offenbarte[7]). So liegt die Gotteserkenntnis im Zweck der Schöpfung und zwar sowohl der Natur, die dem Menschen Gottes Dasein und Eigenschaften offenbaren soll, wie auch des Menschen selbst, der Gott aus den Dingen erkennen soll. Dazu wurde er als Gottes Ebenbild und Gleichnis geschaffen[8]).

[1]) Apolog. 17; Rn VI, 58.

[2]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *animae enim a primordio conscientia dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.*

[3]) De testim. animae 2. 5; RW 137. 140.

[4]) De testim. animae 5; RW 140.

[5]) De testim. animae 5; RW 141.

[6]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303. — De testim. animae 6; RW 142.

[7]) Adv. Marc. II, 3; Kr 336.

[8]) Adv. Marc. II, 6; Kr 341. — T. verteidigt hier gegen M., daß Gott den Menschen trotz des vorausgesehenen Mißbrauches mit der Willensfreiheit ausstatten konnte. Er verteidigt das als eine Gottes würdige Tat, die seiner Güte keineswegs widerspricht, sondern sie in herrlichster Weise offenbart, besonders in Anbetracht der Gründe, um derentwillen der Mensch als freies Wesen geschaffen wurde. Als einer dieser Gründe wird die Gotteserkenntnis angeführt.

Daß die Erkenntnis Gottes und zwar nicht nur die rein theoretische, sondern vor allem auch die praktische Anerkennung Gottes zur Aufgabe des Menschen gehört, erhellt auch aus der Rechenschaft, die Gott darüber fordern wird und zwar nicht nur von den Juden und Christen, sondern auch von den Heiden. Diese Verantwortlichkeit stützt sich auf die Leichtigkeit der Gotteserkenntnis, da das Zeugnis der Innen- und Außenwelt den Menschen zur Anerkennung Gottes drängt. Die Verantwortlichkeit des Menschen für die Anerkennung Gottes hat T. wiederholt betont. Er schließt seine Schrift vom Zeugnis der Seele mit einem ernsten und eindringlichen Hinweis darauf[1]). Auch sonst hält er diesen Gedanken den Heiden vor[2]). Ebenso weist T. am Beginn des zweiten Buches Ad nationes, in dem er die Torheit des heidnischen Götzendienstes dartut, auf die Schuldbarkeit ihres Irrtums hin[3]).

Die Schuld liegt vor allem in der Vernachlässigung der praktischen Anerkennung Gottes. Der κόσμος der Welt und das Zeugnis der Seele sprechen so laut und klar vom Dasein Gottes, daß es der Mensch nicht ignorieren kann[4]). Daraus ergibt sich die Pflicht der praktischen Anerkennung Gottes. Der Mensch hat die Aufgabe, zu einer tieferen Gotteserkenntnis vorzudringen, besonders hinsichtlich der Erkenntnis des göttlichen Willens bezüglich der praktischen Lebensführung. T. bezeichnet das als *recognoscere deum* im Gegensatz zur einfachen Erkenntnis des Daseins Gottes, dem *cognoscere deum*. Diese Bezeichnung verwendet er sowohl für das angegebene Verhältnis innerhalb der natürlichen Gotteserkenntnis, als auch zur Charakterisierung der Beziehung der natürlichen Gotteserkenntnis einerseits zur Erweiterung und Vertiefung derselben durch die Offenbarung andererseits. Auch hier haben wir ein *cognoscere natura ex operibus* und ein *recognoscere doctrina ex praedicationibus*[5]). In diesem Unterlassen des *recognoscere deum* innerhalb der natür-

---

Gott sollte erkannt werden. Darum sollte es auch ein geeignetes Wesen geben, das Gott zu erkennen imstande ist. Für dieses erhabene Ziel konnte aber kein geeigneteres Wesen gewählt werden als ein Bild und Gleichnis Gottes und deshalb konnte, ja mußte der Mensch mit der Willensfreiheit ausgestattet werden, weil eben gerade darin das Bild und Gleichnis Gottes am vollkommensten ausgeprägt ist.

[1]) De testim. animae 6; RW 143: *merito igitur omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris, in quantum et testis veritatis, et stabit ante aulas dei die iudicii nihil habens dicere.*

[2]) Vgl. oben S. 23 A. 3. [3]) Ad nat. II, 1; RW 93 f.

[4]) Apolog. 17; Rn VI, 58; *quem ignorare non possunt.* — Adv. Marc. V, 16; Kr 630: *quem non liceat ignorari.* — Adv. Hermog. 7; Kr 134: *si quando coguntur deum confiteri.*

[5]) Adv. Marc, I, 18; Kr 313.

lichen Gotteserkenntnis — soweit die Offenbarung entsprechend vorgelegt ist, gilt das natürlich auch für diese — erblickt T. die tragische Schuld der Menschheit und des Einzelnen, ganz im Sinne von Röm 1,21—23. Die Menschen haben Gott zwar zum Teil erkannt, aber es unterlassen, ihn weiter zu suchen, vielmehr haben sie sogar andere Gottheiten ersonnen, die sie verehren. Sie suchten nicht den Lehrer der Sittenreinheit, den Richter und Bestrafer der Schuld und versanken so in Verbrechen und Laster. Hätten sie Gott in der Weise gesucht, so hätten sie ihn auch erkannt (*cognosceret requisitum*) und den erkannten (*recognitum*) geehrt und dadurch mehr seine Erbarmung als seinen Zorn erfahren[1]). Über diese praktische Anerkennung Gottes, der aus dem Zeugnis seiner Werke allen von Natur aus bekannt ist, wird sich der Mensch beim letzten Gericht verantworten müssen[2]).

Aus dieser allgemeinen Verantwortlichkeit auch der Heiden ergibt sich für T. als Beweis gegen M. die Notwendigkeit der Erkenntnis Gottes aus den Werken. Es hätte keinen Sinn, wenn sich die Heiden, soweit ihnen die positive Offenbarung verborgen bleibt, wegen Unkenntnis des ‚unbekannten' Gottes M.s verantworten sollten. Dieser wäre ja von Natur aus unbekannt und nur durch das Evangelium kundgeworden. Ganz anders verhält sich die Sache beim Schöpfergott. Dieser ist durch seine Werke allen Menschen von Natur aus bekannt, so daß sie auch für die praktische Nichtanerkennung Gottes keine Entschuldigung finden[3]). Ebenso könnte Christus den ‚Weisen und Klugen' keinen Vorwurf machen, daß sich Gott mit Recht ihnen entzogen habe, wenn dieser nicht durch Werke sein Dasein kundgegeben hätte. Ohne diese hätte ja ihre ganze Weisheit und Klugheit nicht hingereicht, um Gott zu erkennen und mithin hätten sie auch keinen Vorwurf verdient und hätte sich Gott nicht strafweise zurückziehen können[4]).

Der Bestimmung des Menschen, Gott aus seinen Werken zu erkennen, dienen auch diese Werke selbst. Sie sind dazu geschaffen, damit Gott erkannt werde und zwar in solcher Zahl und Größe, daß das Dasein Gottes aus dem Zeugnis dieser Werke allen von Natur aus bekannt ist[5]). Bei der Darlegung des Verhältnisses der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung haben wir auch gesehen, daß es in der Bestimmung der Geschöpfe liegt, den Men-

[1]) Apolog. 17 u. 40; Rn VI, 58 u. 118. — Vgl. Adv. Marc. V, 16; Kr 630. — De testim. animae 6; RW 143.

[2]) De carn. resurr. 14; Kr 43.

[3]) Adv. Marc. V, 16; Kr 630. [4]) Adv. Marc. IV, 25; Kr 503 f.

[5])Adv. Marc. I, 10 u. 18; Kr 302 f u. 313. — Apolog. 17; Rn VI, 58. — De carn. resurr. 2; Kr 27. — Adv. Marc. V, 16; Kr 630.

schen über die Erkenntnis des Daseins Gottes hinaus zu einem leichteren und tieferen Verständnis der Glaubenswahrheiten zu führen, durch die verschiedenen Analogien, die sie ihm darbieten[1]). Gerade hier offenbart sich eine tiefe und schöne Auffassung des gesamten Schöpfungs- und Heilsplanes Gottes, des Verhältnisses von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, der Weisheit und Güte Gottes in seiner Vorsehung, in der er dem Menschen gleichsam die Hand reicht, um seinen Glauben zu unterstützen[2]).

Die Werke bezeugen uns nicht nur das Dasein Gottes, sondern offenbaren uns auch verschiedene Eigenschaften desselben. Es ist der eine wahre Gott, der Urheber und Herr des Weltalls, den uns die Werke ebensowohl wie das Zeugnis der Seele kundtun[3]). So verehren die Christen denselben Gott, den auch die Heiden von Natur aus kennen, vor dessen Blitz und Donner sie zittern, an dessen Gaben und Wohltaten sie sich erfreuen[4]). Gleich der Seele offenbart uns auch das Weltall die Güte und Vorsehung Gottes. Wenn auch M. versucht hat, die Worte Christi von seinem Vater, daß er seine Sonne über Gute und Böse aufgehen lasse, aus seinem Evangelium zu streichen, so trägt sie doch das Weltall selbst als Überschrift und jede Erkenntnis kann sie lesen[5]).

Um ihre These vom ‚unbekannten' Gott zu stützen, hatten die Marcioniten die Welt als ein Gottes unwürdiges Werk hinzustellen gesucht. Damit sollte der Gegenbeweis entkräftet werden, daß sich Gott durch Werke offenbaren müsse, um daraus erkannt zu werden. T. hat auch diesen Einwand ausdrücklich widerlegt und die Welt als ein Gottes durchaus würdiges Werk dargetan durch Hinweis auf die erhabene Weisheit und Macht, die sich darin offenbart. Schon das Zugeständnis allein, daß die Gegner dem Schöpfer die Gottheit nicht absprechen, bildet einen Beweis dafür. Denn Gott schafft nichts seiner Unwürdiges und somit ist auch die Welt Gottes nicht unwürdig, wenn er sie auch nicht für sich, sondern für den Menschen geschaffen hat und jedes Werk geringer ist als sein Urheber[6]). Bei dieser allgemeinen Bemerkung bleibt T. aber nicht stehen, sondern weist hin auf die Welt als ein herrliches Kunstwerk, das uns von einem erhabenen und mächtigen Künstler erzählt, dessen Weisheit sich in seinem Werke wiederspiegelt sowohl im Großen wie auch im Kleinsten. Nicht umsonst

[1]) S. oben S. 10 f.

[2]) De anima 43; RW 372: *manum porrigens fidei facilius adiuvandae per imagines et parabolas sicut sermonum ita et rerum.*

[3]) Apolog. 17; Rn VI, 58. — De spect. 2; RW 2.

[4]) Ad Scap. 2; PL 1,699.

[5]) Adv. Marc. II, 17; Kr 358.

[6]) Adv. Marc. I, 13; Kr 306.

sprechen ja die Griechen von einem κόσμος; *ornamenti et cultus, non sordium, nomen est*[1]). Gerade der Anblick des machtvollen, schönen und gesetzmäßigen Zusammenwirkens der Elemente zur Hervorbringung, Erhaltung, Vollendung und Wiederherstellung von allem hat die heidnischen Philosophen veranlaßt, sie für Götter zu halten. Schließlich suchte man auch gerade darin eine feinere und entsprechendere Auffassung des Götterkultes[2]). Freilich mit Unrecht. Denn gerade die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die in den Elementen und ihrem Zusammenwirken herrscht, hätte sie auf den Glauben bringen sollen, daß auch sie einen Herrn über sich haben, dem sie gehorchen, dem als der ersten Ursache auch alle ihre Wirkungen zuzuschreiben sind[3]). So haben die Heiden die höheren Substanzen eher für Götter gehalten als für Gottes unwürdig.

Aber auch im einzelnen, selbst in jedem Blümlein, offenbart die Welt die wunderbare Weisheit Gottes[4]). Gerade in dieser wunderbaren Ordnung bis ins Kleinste hinein erblickt T. einen besonderen Vorzug des höchsten Künstlers und er kann M. ruhig auffordern, die Häuser der Bienen zu bilden, die Gänge der Ameisen, die Netze der Spinnen, die Gewebe der Raupen nachzumachen, wenn er es imstande ist. Selbst in den dem Menschen unangenehmen Lebewesen muß er die Macht des Schöpfers anerkennen, der er nicht trotzen kann. So soll er ihn im Kleinen achten, um ihm im Großen gerecht zu werden[5]). Als besonderes Kunstwerk Gottes gilt T. der Mensch, mag man ihn nun von innen oder von außen betrachten. Dieses Werk des Schöpfergottes muß dem M. schließlich doch gefallen, da ja doch um seinetwillen sein ‚guter' Gott das Erlösungswerk vollbracht haben soll[6]). Schließlich verschmäht auch M. die Gaben des Schöpfers nicht, die zur Erhaltung und Freude des Lebens dienen, mithin scheinen diese doch nicht verächtlich zu sein[7]).

Damit ist der Weg angegeben, der uns nach T. zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes führt. Weil sich Gott in und um uns ein so klares Zeugnis geschaffen hat, sind wir seines Daseins gewiß. Das ist nicht nur der tatsächliche, sondern auch der für

[1]) Adv. Marc. I, 13; Kr 306 f. — Apolog. 17; Rn VI, 58.
[2]) Adv. Marc. I, 13; Kr 307. [3]) Ad nat. II, 5; RW 103 ff.
[4]) Adv. Marc. I, 13; Kr 308. [5]) Adv. Marc. I, 14; Kr 308.
[6]) A. a. O. — In den beiden Schriften De carne Christi und De carnis resurrectione hat T. noch eingehender den Leib als würdiges Werk Gottes dargetan, um zu zeigen, daß es durchaus nicht so ungereimt sei, daß Christus eine wahre menschliche Natur angenommen habe und auch der Leib dereinst wahrhaft auferstehen solle.
[7]) A. a. O.

uns allein gangbare Weg[1]). Nur auf Grund seiner Werke sind wir des Daseins des Schöpfergottes gewiß und deshalb mußte — das ist das ständig wiederkehrende Argument T.s — auch der Gott M.s irgendein Werk schaffen, das uns sein Dasein verbürgt, sonst bleibt seine Existenz immer in Frage gestellt. Denn auch eine angebliche positive Offenbarung hat diese natürliche Erkenntnis aus Werken zur notwendigen Voraussetzung, um vernünftigerweise angenommen werden zu können[2]).

Eine weitere Stütze für sein Argument entnimmt T. der Größe Gottes und der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis. Keine menschliche Weisheit und Klugheit reichte aus, um uns zur Erkenntnis Gottes zu führen, wenn uns nicht die Zeugnisse und Spuren seiner Werke auf ihn hinwiesen[3]). Das Gegenteil hieße Gottes Größe zur menschlichen Beschränktheit erniedrigen, wenn dieser ihn aus eigener Kraft gleichsam gegen seinen Willen erkennen könnte, ohne daß er selbst dem Menschen durch Werke den Weg zu seiner Erkenntnis bahnte[4]). Gerade die Feststellung dieser Tatsache, daß wir das Dasein des von beiden Seiten anerkannten Schöpfergottes nur aus dem Zeugnis seiner Werke mit Sicherheit erkennen und der Umstand, daß diese Erkenntnis der positiven Offenbarung vorhergehen muß, soll der These M.s vom ‚unbekannten' Gott den Boden entziehen. Dieser hätte uns eben auch durch irgendwelche Werke seines Daseins vergewissern müssen, soll er nicht eine bloße Erfindung M.s sein[5]). T. nimmt da eine allgemein menschliche Überzeugung für seine Ansicht in Anspruch. Denn auch die Heiden sind auf diesem Wege zur Annahme ihrer verschiedenen Gottheiten gekommen, weil sie glauben, daß jede etwas zu den Bedürfnissen und Bequemlichkeiten des Lebens beigetragen habe. Man hielt es für ein göttliches Attribut, etwas einzurichten oder zu zeigen, was dem Menschen nützlich oder notwendig ist[6]). Für den Gott M.s lägen noch besondere Gründe vor, sich im Gegensatz zu dem ihm feindlichen Schöpfergott auch durch Werke zu offenbaren. Hat dieser durch so große und zahlreiche Werke der Natur und Offenbarung sich kundgegeben

[1]) Adv. Marc. I, 10. 11; Kr 303. 304 f: *nostrum deum non alias manifestum est esse quam quia totum condidit hoc. semel enim praescriptio stabit non posse illos et deum confiteri creatorem et eum, quem volunt aeque deum credi, non ad eius formam probare, quem et ipsi et omnes deum agnoscunt, ut, quando hoc ipso nemo creatorem deum dubitet, quia totum hoc condidit, hoc ipso nemo debeat credere deum et illum, qui nihil condidit.*

[2]) Adv. Marc. I, 12. 18; Kr 306. 313. — Vgl. oben S. 17 f.

[3]) Adv. Marc. IV, 25; Kr 503 f.

[4]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

[5]) Adv. Marc. I, 11; Kr 304. — Vgl. a. a. O. I, 17; Kr 312.

[6]) Adv. Marc. I, 11; Kr 304. — Vgl. Ad nat. II, 5; RW 105.

und doch nur mit Mühe sich den Glauben gesichert, wie sollte sich dann dieser neue Gott M.s Anerkennung verschaffen, wenn er nicht auch ein eigenes Werk ins Dasein setzte, zumal dies ja auch die Gewähr bieten muß, um einer positiven Offenbarung vernünftigerweise zustimmen zu können?[1]) Ferner soll dieser ‚gute' Gott ja höher stehen als der Schöpfer und ihn besonders an Güte übertreffen. Wenn nun dieser durch seine Werke so trefflich für sein Bekanntwerden gesorgt hat und dadurch einen besonderen Beweis seiner Güte gab, so hätte er sich durch ein noch erhabeneres Werk offenbaren müssen, um neben dem Schöpfer als der höhere und bessere Gott dazustehen[2]). Er wollte ja schließlich doch den Menschen bekannt werden und soll sich sogar in Schmach und Erniedrigung in Christus geoffenbart haben. Warum nicht auch in einem Schöpfungswerk?[3])

Aus den bisherigen Ausführungen ersehen wir zur Genüge, wie T. in seiner Polemik gegen M. wichtige Fragen der Gotteserkenntnis berührt hat. Gerade die Art und Weise, wie wir zur Erkenntnis Gottes gelangen, bildet ein Hauptargument gegen seine Gegner. Diese Art und Weise ist die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken, auf die schließlich auch das Zeugnis der Seele zurückgeht, und zwar bildet sie den für uns allein gangbaren Weg, da sie auch der positiven Offenbarung vorauszugehen hat, damit man ihr vernünftigerweise Glauben schenken kann.

4. Die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis

Daß T. die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis zum Bewußtsein kam, ist nicht zu verwundern. Er hatte eben mit den schwierigsten Problemen zu ringen. Es galt nicht nur dem Dualismus M. die Grundlage zu entziehen durch den Nachweis, daß Gott notwendig nur einzig sein kann und speziell auch das Dasein dieser neuen Gottheit in Abrede zu stellen, sondern es war auch positive Arbeit zu leisten. Es galt vor allem die Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Weisheit, Allmacht und Güte Gottes darzutun und verschiedene angebliche Widersprüche im Gottesbegriff, wie zwischen Güte und Gerechtigkeit, der Unveränderlichkeit und der Beziehung zur Welt auszugleichen. Ohne näher auf die einzelnen Lösungsversuche einzugehen, soll hier nur gezeigt werden, wie sich T. der Schwierigkeit dieser Fragen und der Begrenztheit unseres Vermögens bewußt war.

[1]) Adv. Marc. I, 18; V, 16; Kr 313. 632.
[2]) Adv. Marc. I, 9. 11; II, 3; Kr 301. 305. 336.
[3]) Adv. Marc. I, 11; Kr 305.

An diesem Problem sind Philosophen und Häretiker nicht selten gescheitert, indem sie leugneten, daß Gott unbeschadet seiner Unveränderlichkeit sich um die Welt und den Menschen kümmern könne. T. wendet sich mit besonderem Nachdruck gegen die epikureische Auffassung[1]), die Gott jeden Einfluß auf die Weltregierung abspricht, weil er mit seiner Unveränderlichkeit und ungetrübten Seligkeit unvereinbar wäre[2]).

Den tiefsten Grund der Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis erblickt T. in der Unendlichkeit Gottes einerseits und der Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens andererseits[3]). Daraus ergibt sich nicht nur, daß Gott uns durch Offenbarung in seinen Werken zur Erkenntnis seines Daseins führen muß, sondern auch, daß er uns in positiver Offenbarung Wahrheiten mitteilen kann, die zwar nicht gegen unsere Vernunft sind, wohl aber alle unsere vernünftige Einsicht übersteigen[4]). Auch die Offenbarung Gottes in seinen Werken vermittelt uns nur eine unvollkommene Erkenntnis. Ein so herrliches Zeugnis auch der κόσμος der Welt für seinen Künstler, insbesondere seine Macht und Weisheit bildet, so bleibt er doch immer noch tief hinter seinem Urheber zurück[5]). So ist es auch begreiflich, daß T. am Beginn seiner Auseinandersetzung mit M. nur gleichsam vorsichtig tastend und sich an der allgemein menschlichen Auffassung von Gott orientierend den Gottesbegriff als *summum magnum* festlegt, um die daraus mit Notwendigkeit sich ergebende Einzigkeit Gottes abzuleiten[6]).

Gerade dieses Bewußtsein von der alles überragenden, alle Grenzen unseres Erkennens übersteigenden Größe Gottes gibt uns erst die rechte, seiner würdige Auffassung von ihm. Es ist uns ein Beweis seiner Wahrheit und Größe: *ideo verus et tantus est*[7]), der wahre Gott muß als *summum magnum* eben über alles erhaben sein. T. bringt dafür die gleiche Begründung, die besonders dem hl. Augustin so geläufig ist[8]). Was gewöhnlich gesehen, umfaßt und geschätzt werden kann, ist geringer als die Augen, die es erfassen, als die Hand, durch die es berührt und als die Sinne, durch die es ermittelt wird. Könnte also Gott von uns vollkommen erfaßt werden, so wäre er geringer als unser Geist, er hörte auf,

[1]) Vgl. dazu Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte d. Philosophie des Altertums[11], 1920, 476 f.

[2]) Adv. Marc. I, 25; II, 16. 27; Kr 325. 356. 374. — De testim. animae 5; RW 136.

[3]) Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

[4]) Vgl. oben S. 14 f.

[5]) Adv. Marc. I. 13; Kr 306. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58.

[6]) Adv. Marc. I, 3; Kr 293 f.

[7]) Apolog. 17; Rn VI, 58.

[8]) Vgl. z. B. De libero arbitrio II, 5 n. 12; PL 32,1247.

eine unendliche Größe zu sein. Darum ist er als unermeßlich und unendlich nur sich selbst vollkommen bekannt[1]). So ist uns Gott in seiner Größe zugleich bekannt und unbekannt, bekannt, weil wir sein Dasein nicht leugnen können, das uns sein Zeugnis in und um uns klar offenbart; unbekannt, wenn damit ein vollkommenes Erfassen gemeint sein soll. Je mehr wir uns dieser Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis, dieser *docta ignorantia,* wie sie später der gelehrte Kardinal Nikolaus von Kues so sehr betonte[2]), bewußt sind, um so würdiger ist unsere Auffassung von Gott[3]).

Diese *docta ignorantia* ist von weittragenden Folgen begleitet. Sie bewahrt uns vor verschiedenen Klippen, an denen die Häretiker vielfach gescheitert sind. Sie haben gleich den Philosophen die Schranken dieser Bescheidung überschritten und im Philosophieren über Gott ihre eigene Vernunft zur obersten Norm erhoben[4]). T. hat dagegen so scharfen Protest erhoben, daß man ihm den Vorwurf gemacht hat, daß er die Vernunft aus der Erforschung der Glaubenswahrheiten ausschalten wolle. Seine Stellungnahme richtet sich aber nur gegen die angegebene Überschreitung der rechten Grenzen, worin er nicht mit Unrecht das Grundübel aller Häresien erblickt[5]). Aus der Unzulänglichkeit und Begrenztheit unserer Gotteserkenntnis ergibt sich von selbst, daß es töricht wäre, wenn wir über Gott urteilen wollten nach unserer menschlichen Denkart[6]) oder gar unsere eigene Einsicht zum Maßstab machen wollten für die Vorsehung und Heilsökonomie Gottes. Das führte allerdings zu scheinbaren Ungereimtheiten, aber zu keinen Widersprüchen in Gott, sondern wäre nur ein Zeichen unserer Anmaßung, in der wir Gott gleichsam zur Rechenschaft ziehen wollten[7]). In schärfster Formulierung führt dieser Gedanke zum *Credo quia absurdum* im oben erklärten Sinn, daß sich gerade darin Gottes Macht und Weisheit am meisten zeigt, daß er das Schwache und Törichte vor der Welt benützt, um seine göttlichen Pläne auszuführen.

Neben dieser *docta ignorantia* finden wir bei T. auch die bekannten ‚drei Wege' der Gotteserkenntnis wenigstens im

---

[1]) Apolog. 17; Rn VI, 58. — Adv. Marc. II, 2; Kr 334. — Vgl. auch Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

[2]) Der Ausdruck findet sich nicht wörtlich bei Tertullian.

[3]) Apolog. 17; Rn VI, 58. — Vgl. dazu Min. Felix, Octav. 18; CSEL 2,24.

[4]) Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f. — Adv. Marc. II, 1; Kr 333.

[5]) Vgl. oben S. 12 f.

[6]) Adv. Marc. II, 16; Kr 356: *stultissimi, qui de humanis divina praeiudicant.* — De carne Chr. 4; PL 2,759: *Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus Deum.*

[7]) Adv. Marc. II, 2; Kr 335.

Keime niedergelegt, besonders in der Polemik gegen M.[1]). Er hatte eben die Frage zu entscheiden, ob und in welchem Sinn verschiedene Eigenschaften Gott beigelegt werden können und damit mußte er auch diese Frage berühren.

Daß wir auf Grund des Kausalverhältnisses *(via causalitatis)* nicht nur das Dasein, sondern auch verschiedene Eigenschaften von Gott aussagen können, die er uns in seinen Werken offenbart, wie seine Weisheit, Allmacht, Güte, haben wir bereits gesehen[2]). M. gegenüber handelt es sich besonders um die Frage, wie wir ‚menschliche' Eigenschaften wie Zorn u. dgl. auf Gott übertragen können, ebenso verschiedene andere, die sich scheinbar widersprechen, wie Güte und Gerechtigkeit. Hier steht zunächst als Grundprinzip fest, daß derartige Eigenschaften nicht ohne weiteres auf Gott übertragen werden dürfen. Es wäre höchst töricht das Göttliche nach dem Maßstab des Menschlichen beurteilen zu wollen. Wenn auch die Namen gemeinsam sind, so kommen doch die bezeichneten Eigenschaften Gott und den Menschen keineswegs in gleicher Weise zu, sondern jedem entsprechend seinem Wesen und seiner Natur. In Gott ist eben nichts menschlich, sondern alles göttlich, über alles Menschliche erhaben. Im Menschen ist alles vergänglich, mangelhaft, zufällig, in Gott sind alle Eigenschaften wesentlich, unvergänglich, vollkommen[3]).

Damit ist der zweite Weg der Gotteserkenntnis *(via negationis)* ausgesprochen. Alles Begrenzte und Mangelhafte, das mit den Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen verbunden ist, muß entfernt werden, nur so können wir sie als Gott zukommend denken. T. deutet in der eben erwähnten Stelle (Adv. Marc. II, 16) auch an, daß manche Eigenschaften, wie Zorn, Unwille, von denen hier die Rede ist, nur in übertragener Weise von Gott ausgesagt werden können, ähnlich, wie wir auch von Augen und Händen Gottes sprechen. Dieser Gedanke wird freilich dadurch wieder abgeschwächt, daß T. nicht nur der Seele[4]), sondern auch Gott Körperlichkeit zuschreibt, wenn auch ein *corpus sui generis*[5]). Jedenfalls hat er sich zu einem klaren Begriff der Geistigkeit nicht durchgerungen. Andere Eigenschaften, die wir leichter für göttliche halten, wie Milde, Geduld, Güte (reine Vollkommenheiten), kommen zwar Gott und dem Menschen zu; aber Gott allein in vollkommener

[1]) Vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 175.

[2]) Vgl. oben S. 27 f.

[3]) Adv. Marc. II, 16; Kr 356 f. — Vgl. auch a. a. O. I, 22. 24; II, 12; Kr 319. 322. 352.

[4]) Vgl. De anima 6—9; RW 305—312.

[5]) Vgl. dazu A. d'Alès, La théologie de Tertullien 61—65.

Weise, während sie bei uns begrenzt sind (*via eminentiae*)[1]). So muß es als Richtlinie für unsere ganze Denk- und Redeweise über Gott gelten, daß nicht Gott das Ebenbild des Menschen ist, sondern umgekehrt der Mensch ein unvollkommenes Abbild Gottes[2]).

An der praktischen Durchführung dieser an sich sehr richtigen Grundgedanken hat es T. allerdings fehlen lassen. Er denkt und spricht vielfach doch zu ‚menschlich' von Gottes Wesen und Eigenschaften. Es scheint ihm geradezu als Grundsatz zu gelten, daß Gott überhaupt in gar keine Beziehung zum Menschen hätte treten können, wenn er nicht menschliche Empfindungen und Eigenschaften angenommen hätte[3]). Diese um des Heiles des Menschen willen auf sich genommenen Erniedrigungen schwächten die sonst dem Menschen unerträgliche Größe ab, und wurde gerade dadurch seiner würdig. Doch sind auch derartige Stellen bei näherem Zusehen nicht so anthropomorphistisch, als es scheinen möchte[4]). Gerade in der vorhin angeführten Stelle, wo T. den Grundsatz ausspricht, daß Gott nicht ohne Annahme von menschlichen Empfindungen und Affekten mit den Menschen in Verbindung treten könne, schreibt er diese doch nur dem menschgewordenen Worte Gottes zu, während die „Gottes würdigen Dinge" im unsichtbaren und unnahbaren Vater sind, der sozusagen der nicht beunruhigte Gott der Philosophen ist[5]). In diesem Sinn erblickt er in dieser Erniedrigung mit Recht das Geheimnis der Erlösung, indem Gott auf Erden wandelte, damit der Mensch das Göttliche tun lerne[6]). Es läßt sich indes kaum bestreiten, daß T. derartige Eigenschaften, wie den Zorn u. s. w. auch in eigentlichem Sinne Gott beigelegt hat. Wenigstens hat er nicht hinreichend unterschieden[7]).

Wenn verschiedene Lösungen im einzelnen auch nicht befriedigen, so zeigen sie doch, wie T. nicht ohne methodisches Geschick der Schwierigkeiten Herr zu werden suchte und sich ausdrücklich Mühe gegeben hat — wenn auch nicht immer mit Erfolg — der über alles Menschliche weit erhabenen Vollkommenheit des göttlichen Wesens gerecht zu werden. (Schluß folgt.)

---

[1]) Adv. Marc. II, 16; Kr 357.
[2]) A. a. O.
[3]) Adv. Marc. II, 27; Kr 372.
[4]) Adv. Marc. II, 16; Kr 358.
[5]) Adv. Marc. II, 27; Kr 374.
[6]) A. a. O.
[7]) Vgl. De testim. animae 2; RW 136: *cui ne iram quidem adscribunt.* — Adv. Marc. I, 25. 26; Kr 326 ff. — Durch den Hinweis darauf, wie derartige Dinge im Schöpfergott möglich sind — *haec multo plenius defendemus in causa creatoris, in qua et exprobrantur* — werden diese Ausführungen wieder gemildert. In ihm findet sich eben alles nur *suo more, quo eum pati condecet,* verschieden *ab omni humanarum condicionum qualitate.* A. a. O. II, 16; Kr 357 f.

Molinismus und neutrale Vernunfttheologie

Eine Auseinandersetzung mit DDr. Karl Eschweiler

Von **Johann Stufler** S. J. — Innsbruck

In seinem Werke „Die zwei Wege der neueren Theologie“[1]) vertritt DDr. K. Eschweiler die These, die neuzeitliche Mentalität, die sich vor allem in der gänzlichen Lostrennung der Vernunft vom christlichen Glauben manifestiere, sei auch an der katholischen Theologie nicht spurlos vorübergegangen, ja, sie sei eigentlich erst durch die molinistische Schulrichtung angebahnt worden in den Theorien der *analysis fidei* von Suarez und de Lugo. Beide hätten die Natur des göttlichen Glaubens verkannt, der nichts anderes sei als die gehorsame Unterwerfung des menschlichen Intellektes unter die erste unerschaffene Wahrheit. Nach Thomas und seiner Schule habe der menschliche Geist ein *„desiderium naturale in [?] cognitionem et visionem essentiae divinae“*, eine wesenhafte Hinordnung auf die Gnade und Glorie; daher sei nach ihnen der Glaube nichts anderes als die Aktuierung dieser naturhaften Tendenz durch den eingegossenen Glaubenshabitus. Die menschliche Vernunft stehe der göttlichen Gnade nicht gegenüber wie ein in sich Abgeschlossenes, Endgültiges und Letztes, das mit der Gnade wie ein selbständiger Faktor konkurriere, sondern werde vielmehr von der Gnade mit ihrem naturgemäßen Erkenntnis- und Herrschaftsbereiche integral aufgenommen, „ähnlich wie der chemisch-mechanische Prozeß des Stoffwechsels in der Pflanze gerade durch seine immanente Gesetzlichkeit geeignet und darauf hingeordnet ist, von der höheren Gesetzlichkeit der Vitalität unverletzt aufgenommen zu werden“ (ZW 215)[2]). Daher könne es auch in der thomistischen Auffassung nicht zwei selbständig nebeneinander laufende Wege in

[1]) Augsburg 1926.

[2]) Die „Zwei Wege“ werden immer mit ZW die „Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge“ mit B zitiert.

der Theologie geben, nicht eine vom Glauben isolierte, sich zu ihm neutral und indifferent verhaltende Apologetik und eine aus dem Glauben argumentierende Theologie, sondern die Apologetik müsse notwendig als integrierender Bestandteil in die Glaubenstheologie aufgenommen werden. Ganz anders habe sich die unter dem Einfluß des Molinismus stehende Theologie entwickelt. Suarez und de Lugo hätten den Glaubensakt als den Schlußsatz eines formellen oder virtuellen Diskurses betrachtet, in dem Vernunfteinsicht und Glaubensgnade wie zwei selbständige Faktoren konkurrieren, ähnlich wie in der molinistischen Gnadenlehre Gott und geschaffene Freiheit als zwei nebeneinander bestehende Kontrahenten zur Einheit des Heilsaktes zusammenwirken. Dadurch werde die lebendige Einheit des Glaubens in eine Dualität aufgelöst: Vernunfteinsicht und übernatürliches Licht, Vernunftindividuum und göttliche Auktorität. Diese Lostrennung habe mit logischer Notwendigkeit dazu geführt, daß auch die Theologie im Laufe der Zeit in zwei prinzipiell verschiedene Theologien gespalten wurde: in den „Weg der apologetischen Auseinandersetzung" und den „Weg der dogmatischen Selbstbesinnung". Die eine sehe ihre Aufgabe darin, mit einer gegen Glauben und Unglauben an sich neutralen Vernunft die christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu deuten; die andere setze den Ausgang des theologischen Denkens grundsätzlich in den Glauben.

Das Werk E.s ist nun völlig von der Tendenz beherrscht, den ersten Weg, die vom Glauben isolierte und gegen ihn neutrale Vernunfttheologie als einen Irrweg nachzuweisen, in den die neuzeitliche Scholastik durch den Einfluß des Molinismus hineingedrängt wurde, und zu zeigen, daß das Heil der Theologie nur zu finden sei in dem rückhaltlosen Anschluß an den hl. Thomas, vor allem in der Rückkehr zu dessen Lehre vom *desiderium naturale,* von der wesenhaften Hinordnung der Natur zur übernatürlichen Gnadenordnung.

Ich habe in dieser Zeitschr. 50 (1926) 326—336 die Grundthese E.s einer Prüfung unterworfen und bin dabei zu dem Resultat gelangt: 1) seine Lehre vom *desiderium naturale* ist unhaltbar und führt mit logischer Notwendigkeit zur Leugnung der wesenhaft übernatürlichen Ordnung, insofern sie die Gnade zu einem *debitum naturae humanae* macht; 2) seine Darstellung des Molinismus ist unrichtig und gibt von ihm nur ein Zerrbild; 3) nach ihm ist eine wissenschaftliche Apologetik überhaupt unmöglich.

Gegen diese Kritik erwidert E. in der Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 3 (1926) 260—276, die Lehre vom *desiderium naturale* bedrohe in keiner Weise den wesenhaft übernatürlichen

Charakter der Gnadenordnung, meine Verteidigung des Molinismus könne seine Ansicht über denselben nicht ändern und meine Behauptung von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Apologetik werde von den ausführlichen Darlegungen seines Werkes offenkundig widerlegt und beruhe auf einem Mißverständnisse, das auch mit der Unvollkommenheit seiner Darstellung nicht entschuldigt werden könne.

Inzwischen hat H. Lange in der „Scholastik" 1 (1926) 436—446 das Werk E.s gleichfalls einer eingehenden Kritik unterzogen, in der er sich den von mir geäußerten Bedenken sachlich „voll und ganz" anschließt und beifügt: „Desgleichen hat Stufler gut gezeigt, daß E. die Lehre des Molinismus vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat" (438).

Lange hat in einer stattlichen Reihe von Zitaten auch gezeigt, „daß die Sprache des Verfassers keine Verwandtschaft zeigt mit der in der Scholastik gebräuchlichen", und daß der Leser „auf recht viele Stellen stößt, die Vertrautheit mit dem Sinne der scholastischen Sprache, insbesonders mit der Begriffswelt des hl. Thomas vermissen lassen" (437). Diese Zitatenreihe könnte aber noch um viele Seiten vermehrt werden. Aber nicht bloß der sprachliche Ausdruck weist auf eine geringe Vertrautheit mit der scholastischen Terminologie hin und verrät deutlich den Einfluß der modernen, bes. der Schelerschen Philosophie, sondern, was noch bedauerlicher ist, seine Begriffe sind nichts weniger als geklärt. Wir werden im folgenden an mehr als einem Beispiele sehen, daß seinen Darlegungen jene streng syllogistische Gedankenführung abgeht, die nur durch jahrelange ernste Beschäftigung mit der scholastischen Philosophie und Theologie erworben werden kann. Er zieht nicht selten Folgerungen aus Prämissen, die in ihnen nicht enthalten sind, und verwechselt Begriffe, die scharf auseinander gehalten werden müssen. Nur so läßt es sich erklären, daß sein Werk Gedankenreihen enthält, deren Tragweite er nicht durchschaute und deren Folgerungen er selbst jetzt nicht anerkennen will.

Im folgenden sollen die drei genannten Anklagepunkte gegen E. aufs neue geprüft und gezeigt werden, daß es ihm auch in seiner Erwiderung nicht gelungen ist, sie zu entkräften.

I. Das desiderium naturale

Thomas spricht bekanntlich an vielen Stellen von einem *desiderium naturale videndi Deum*[1]). Dieses Verlangen hat seinen

[1]) 1 q. 12 a. 1; 1, 2 q. 3 a. 8; C. g. 3, 49, 50; Comp. theol. 104; De Virt. in comm. a. 10; In Matth. c. 5; In Joann. c. 1 lect. 11; In 1 Cor 13 lect. 4.

Grund darin, daß der menschliche Geist, wenn er eine Wirkung sieht, auch deren Ursache erkennen will und nicht eher zufriedengestellt ist, als bis er diese nicht bloß nach ihrem Dasein, sondern auch nach ihrem Sosein erkennt. So kommt letztlich der dem Menschen angeborne Wissensdrang nicht eher zur vollen Ruhe, als bis er Gott selbst, die erste Ursache aller geschaffenen Dinge, intuitiv erkennt. Über diese Lehre des hl. Thomas ist schon viel geschrieben worden. Die Bajaner und Augustinenses haben sie fleißig ausgenutzt zu gunsten ihrer These, daß die Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur in der Glorie dem Menschen von Natur aus irgendwie gebühre. Die katholischen Theologen sind in ihren Erklärungen bis zur Stunde nicht einig; und es wäre nicht schwer zu zeigen, daß keine einzige allen Texten des Aquinaten vollständig gerecht wird. Ich werde mich daher auch im folgenden, wie früher, auf keine der bisherigen Interpretationen festlegen, sondern begnüge mich mit der von allen zugegebenen Tatsache, daß der hl. Thomas den wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Gnade entschieden festhält und auch eine *possibilitas status naturae purae* zugibt[1]). Ich habe es hier nur mit der Ansicht E.s vom *desiderium naturale* zu tun. Wie große Hoffnungen er an sie knüpft, zeigen seine Worte: „Die höchste Hoffnung, die ich an die ‚Zwei Wege' knüpfe, ist aber, sie möchten ein klein wenig den Weg bereiten zu der Erkenntnis, daß die Lehre vom *des. nat. in visionem essentiae divinae* ins klarste Licht setzt, mit welcher Meisterschaft der engelgleiche Lehrer den wesenhaften Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ordnung gerade in der lebendigen Ganzheit der einen göttlichen Wirklichkeit begründet hat. Ich bin überzeugt, daß die sachliche, vorbehaltlose Nacherkenntnis dieser tiefsten Erkenntnis des hl. Thomas die wahre Beilegung des dreihundertjährigen Schulstreites (zwischen Thomisten und Molinisten) wesentlich fördern kann" (B 269).

Die erste und wichtigste Frage ist die: Was ist nach E. dieses natürliche Verlangen nach der Gottschauung? Ist es ein *appetitus innatus* oder ein *appetitus elicitus?* Unter dem ersten verstehen die Scholastiker eine Tendenz, die in der Natur als solcher schon begründet ist und jeder Erkenntnis vorhergeht, wie z. B. nach der Anschauung der alten Physik dem Stein von Natur aus die Tendenz innewohnt, nach dem Mittelpunkte der Erde sich zu bewegen und dort zu ruhen. Dieser *appetitus* ist kein Akt, sondern eine bleibende, entitative Tendenz *per modum ponderis,* wie die Alten zu sagen pflegen; sein Terminus ist ein *bonum non apprehen-*

[1]) vgl. 2 d. 31 q. 1 a. 2 ad 3; De malo q. 4 a. 1 ad 14.

sum. Der *appetitus elicitus* aber ist ein Akt des sinnlichen oder geistigen Strebevermögens, der auf ein durch Erkenntnis erfaßtes Gut hingerichtet ist. Bei der fundamentalen Bedeutung, die nach E. der Lehre vom *des. nat.* im theologischen System des hl. Thomas zukommt, möchte man erwarten, daß er uns über dessen Natur einen klaren Aufschluß gibt. Aber in den „Zwei Wegen" sucht man vergebens nach einer Definition. Bald gewinnt man den Eindruck, E. verstehe darunter einen *appetitus elicitus,* wenn er es z. B. das „Letzte des geistigen Bewußtseins im Menschen" nennt (215) oder gleichsetzt mit dem, was man heute „religiöses Erlebnis", „religiöse Erfahrung" nennt (39); bald finden sich Stellen, wo er es mit der *potentia oboedientialis,* mit der „höchsten Empfangs- und Dienstbereitschaft der geschaffenen Geistnatur für die Vollendung im Glauben und in der Glorie" identifiziert (216; ebenso 37 und 38). Erst in seiner Erwiderung löst er das Dunkel, indem er schreibt: „Diese Tendenz gründet in dem Wesen des menschlichen wie des englischen Geistes. Sie ist für ihn eine entitative Tendenz in dem Sinne, daß sie nicht allein (?) auf einer freien Willensentscheidung beruht, sondern daß der geschöpfliche Wille bestimmt ist durch das Wesen des endlichen Geistes überhaupt: über sich selbst hinaus von Gott vervollkommnet und erhöht werden zu können. Das *des. nat.* ist durch die Natur gerichtete Tendenz *[appetitus naturalis et inditus]*" (B. 264).

Also jetzt wissen wir es: Das natürliche Verlangen nach der Gottschauung ist kein *appetitus elicitus,* sondern ein *appetitus innatus.* Leider muß dazu bemerkt werden: Hier ist E. ein schweres, seinen Thomismus stark kompromittierendes Mißverständnis untergelaufen. Was er als „tiefste Erkenntnis" des hl. Thomas ausgibt, ist nicht dessen Ansicht, sondern die seiner Gegner Scotus und Durandus. Diese Auffassung wird von fast allen Theologen, Thomisten wie Molinisten, als unthomistisch abgelehnt und zum Teil sehr scharf angegriffen. Von den Thomisten seien hier nur genannt: Capreolus[1]), Bannez[2]), B. Medina[3]), Caietan[4]), Ferrariensis[5]), Salmanticenses[6]), Nazarius[7]), Godoy[8]), Gotti[9]),

[1]) In 4 d. 49 q. 3 a. 3.
[2]) In 1 q. 12 a. 1.
[3]) In 1, 2 q. 3 a. 8.
[4]) In 1 q. 12 a. 1.
[5]) C. g. 1, 5; 3, 51.
[6]) Tr. 2 disp. 1 n. 58—69; Tr. 9 disp. 5 n. 6—10.
[7]) In 1 q. 12 a. 1.
[8]) Disp. Theol. tom. I tr. 1 disp. 8 § 1.
[9]) Theol. schol.-dogm. tom. I tr. 3 q. 1 dub. 3 § 2.

Gonet[1]), Billuart[2]), Garrigou-Lagrange[3]). Von den Molinisten bekämpfen die skotistische Ansicht ausführlich Molina[4]) und Ripalda[5]). Was diese Theologen lehren, läßt sich in folgende vier Punkte zusammenfassen:

1) Nach Thomas ist das natürliche Verlangen nach vollkommenster Gotteserkenntnis ein *appetitus elicitus,* da es, wie die oben angeführten Stellen alle zeigen, hervorgerufen wird durch die Erkenntnis der Abhängigkeit der endlichen Dinge von der ersten Ursache.

2) Nach Thomas hat der Mensch keinen *appetitus innatus* zur Gottschauung, sondern nur zur Glückseligkeit im allgemeinen. So lehrt er ausdrücklich De ver. q. 22 a. 7. Alle anderen Wesen außer dem Menschen, sagt er dort, haben einen *appetitus naturalis* zu einem partikulären Gut; *„sed homini inditus est appetitus ultimi finis in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate“.* Worin aber diese *completio* im besonderen bestehe, *„non est ei determinatum a natura“.* Von der *visio Dei* sagt er ausdrücklich, daß der Mensch sie *„non naturaliter appetit“.* Ähnlich äußert er sich 1, 2 q. 5 a. 8 und 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3.

3) Die Behauptung, daß der Mensch einen *appetitus innatus* zur Gottschauung habe, ist nicht bloß falsch, sondern führt folgerichtig zur Aufhebung der übernatürlichen Ordnung. Denn die Natur verleiht keine Neigung zu etwas, was ihre Kräfte übersteigt und ihr unmöglich ist. Wo immer Gott einer Natur eine Neigung zu einem Gute gibt, schafft er auch im Universum Mittel und Wege zu dessen Erreichung. Und wenn die Geschöpfe mit ihrer eigenen Kraft nicht ausreichen, wie es bei der Erzeugung des Menschen der Fall ist, wo Gott durch einen Schöpferakt den *appetitus* der disponierten Materie befriedigt, ist dieses unmittelbare Eingreifen Gottes ein *opus debitum naturae.* Das übernatürliche Ziel übersteigt aber alle Kräfte der geschaffenen Natur und ist nur durch eine unmittelbare Hilfe Gottes erreichbar. Läge nun in der Natur des geschaffenen Geistes ein *appetitus naturalis* zu diesem Ziel, dann wäre auch diese Hilfe Gottes ein *opus debitum naturae,* in keiner Weise aber ein *opus gratuitum,* das er auch verweigern könnte. Die natürliche Neigung *per modum ponderis* gründet in einer natürlichen Sympathie und Verwandtschaft zu ihrem Terminus; eine solche besteht aber nicht zwischen Natur und Gnade. Hätte Gott, wie er

[1]) Clypeus Theol. thom. tom. I tr. 2 disp. 1 art. 5.
[2]) De grat. diss. 2 a. 2 obi.
[3]) De Revel.[3] p. 207—210.
[4]) In 1 q. 12 a. 1 disp. 2.
[5]) De ente supern. disp. 9.

es konnte, den Menschen ohne Gnade und ohne die Erhebung zur übernatürlichen Ordnung erschaffen, dann wäre die Abwesenheit der Gnade eine reine Negation, aber keine Privation, keine *carentia rei debitae.* Besäße dagegen der Mensch eine natürliche Hinordnung zur Gnade, dann wäre die Abwesenheit der Gnade keine bloße Negation, sondern eine Privation, ein Mangel einer der Natur gebührenden Vollkommenheit. Die Gnade würde aufhören, ein *donum gratuitum* zu sein. Dies ist der Grund, warum die katholischen Theologen gegen die Bajaner und Jansenisten das *debitum physicum* als unvereinbar mit der Gratuität der Gnade abweisen. — Mit Recht habe ich daher gegen E. bemerkt, daß mit seiner Auffassung vom *des. nat.* wohl schwerlich ein Theologe einverstanden sein könne. Wenn er jetzt mit größtem Nachdruck betont, daß auch nach seiner Auffassung Gott in keiner Weise gebunden sei, dem Menschen die Gnade zu geben und der *status naturae purae* keinen Widerspruch in sich schließe, dann zeugen diese Worte wohl von seinem Willen, die kirchliche Lehre von der Gratuität der Gnade anzuerkennen, lassen sich aber mit seiner Anschauung vom *des. nat.* nicht vereinbaren.

4) Während E. das *des. nat.* als *potentia oboedientialis* auffaßt, lehren die genannten Theologen umgekehrt, daß ein *appetitus naturalis,* und wäre er auch nur eine *potentia passiva* niemals eine *potentia oboedientialis* sein kann. *„Appetitus et pondus naturae non dicit solum potentiam oboedientialem, sed naturalem seu connaturalem, saltem potentiam passivam, distinctam ab oboedientiali“,* lehren die Salmanticenses[1]). So ist in der menschlichen Natur eine *potentia oboedientialis* zur hypostatischen Union, aber kein *appetitus naturalis,* keine natürliche passive Potenz, wie etwa in der disponierten Materie zur vernünftigen Seele. Denn die *potentia oboedientialis* besagt ihrem formellen Wesen nach keinen *ordo positivus,* sondern nur eine *„non-repugnantia rei ad aliquid, quod fieri possit in ea ab agente, praesertim supernaturali“*[2]). Sie setzt in der Natur nur eine *capacitas* voraus, vermöge welcher die Aufnahme einer übernatürlichen Form durch göttliche Kraft keinen Widerspruch in sich schließt, aber sie ist keine positive Hinordnung zu dieser Form *per modum ponderis.* Nach E. aber ist das *des. nat.* eine entitative, positive Tendenz zur Gnade, „ein Trieb der vernünftigen Natur, über jedes Wesen und jede Wirklichkeit, die zum Inhalt bewußten Erlebens oder Begreifens werden kann, hinauszustreben auf das an sich Unbegreifbare und Unerlebbare hin“ (ZW 187), ein „Hinausstreben zum Besitz des absoluten Seins und Gutes“ (270), ein

[1]) tr. 2 disp. 1 n. 64.
[2]) *Nazarius* l. c.

„Hinausdrängen zur Erkenntnis der ersten und schöpferischen Wahrheit" (37), ein „immanentes Streben nach der Gottschauung", ein „Hingeordnetsein zu der Erhebung in die Gnade" (268), ein „naturhaftes Streben nach der Gottschauung" (215). Dies alles besagt genau das Gegenteil von *potentia oboedientialis*. E. hat zwei Begriffe identifiziert, die himmelweit von einander verschieden sind. Indem er seine Auffassung vom *des. nat.*, die auf dem Nährboden des Skotismus entstanden ist, dem hl. Thomas zuschreibt, ja als dessen „tiefste Erkenntnis" preist, hat er, ohne es zu ahnen, den englischen Lehrer zu einem Anwalt der jansenistischen Theologie gemacht. Da darf er sich nicht wundern, daß man seinem Thomismus mit großem Skeptizismus begegnet.

E. verweist in seiner Erwiderung auf das Werk De Revelatione von R. Garrigou-Lagrange O. P. und bekennt, daß er „ihm und der neuen französischen Dominikanerschule die Klärung und Befestigung im Grundsätzlichen verdanke" (B 271). Hätte er aber dieses Werk gründlicher durchstudiert, dann hätte er unbedingt sehen müssen, daß dieser Auktor seine Auffassung vom *des. nat.* als einer positiven Hinordnung zur Gnade ganz entschieden ablehnt und den Unterschied zwischen *potentia passiva naturalis* und *oboedientialis* aufs stärkste betont. Es wird genügen, zwei Stellen anzuführen. „*Hoc* (nämlich dieser Unterschied) *attentissime notandum est, ne ponatur in nostra natura positiva ordinatio ad actus supernaturales, quia tunc potentia obedientialis esset simul essentialiter naturalis, ut proprietas naturae, et essentialiter supernaturalis, ut specificata ab objecto supernaturali, esset confusio duorum ordinum, et gratia elevans non esset amplius necessaria*" (3. Aufl., S. 194). „*Iam ex hoc apparet error eorum, qui dicunt potentiam obedientialem esse non solum meram non-repugnantiam ad accipiendum a Deo, quidquid voluerit, sed relationem transcendentalem ad ordinem gratiae* (E. behauptet beides in ZW 273 und B 266). *Sic esset ordinatio positiva saltem passiva, sicut materia ordinatur ad formam, tunc gratia postularetur a natura, ut volebat Baius*" (S. 195 Note 2). Wie konnte also E. schreiben, daß seine Auffassung vom *des. nat.* ins klarste Licht setze, „mit welcher Meisterschaft der engelgleiche Lehrer den wesenhaften Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ordnung in der lebendigen Ganzheit der einen göttlichen Wirkung begründet habe" (B. 269)? Thomisten und Molinisten müssen diese Auffassung einstimmig ablehnen[1]).

[1]) Tatsächlich hat auch P. R. Schultes O. P., der im Freiburger „Divus Thomas" 4 (1926) 221—227 das Werk E.s sehr wohlwollend besprochen hat, in einer zwar sehr schonenden, aber doch genügenden Form dessen Auffassung

Nach Erledigung der Hauptsache will ich noch auf einige Bedenken E.s antworten. Auf meine Bemerkung, daß bei seiner Auffassung von der wesenhaften Hinordnung des Menschen zur Gnade deren Übernatürlichkeit nicht dadurch gewahrt werde, daß sie von Gott allein als Wirkursache hervorgebracht werden kann, erwidert er: „Nun ist es ausgerechnet die Meinung Molinas, daß die Übernatürlichkeit der göttlichen Tugendakte nicht von der wesenhaften Übernatürlichkeit ihres Formalobjektes, sondern nur von dem eingegossenen Gnadenhabitus hergestellt wird. Es ist erfreulich, daß St. hier, ohne es anzudeuten, Molina korrigiert" (B 264). Molina bedarf keiner Korrektur. Nach ihm sind diese Akte übernatürlich nicht bloß nach ihrer Wirkursache, sondern auch weil der Mensch zu ihnen keinen *appetitus naturalis* hat, wie er selbst ausdrücklich sagt (l. c.). Zwischen ihm und E. besteht daher keine Parität.

Es soll sodann unkorrekt sein, daß ich sagte, der Mensch habe eine *potentia oboedientialis;* denn, wendet E. ein, „die Natur ‚hat' nicht nur ‚eine' *potentia oboedentialis,* sondern ist schlechthin *potentia oboedientialis*" (B 266). Aber der Mensch ist keine solche Potenz in dem Sinne, als wäre „der Oboedientialcharakter eine transzendentale Wesensbestimmung der geschaffenen Natur"; sonst müßte ein Geist, der eine adäquate Erkenntnis der menschlichen Natur hat, aus ihr nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Wirklichkeit der gegenwärtigen Erhebung erkennen können, was die Theologen leugnen. Der Mensch hat verschiedene *potentiae oboedientiales,* eine andere im Intellekt für den Habitus des Glaubens, eine andere im Willen für den der Hoffnung und der Liebe.

Am meisten stößt sich E. an meinem Satz: „Die menschliche Natur, in sich betrachtet, verlangt nicht nach der Gnade, schließt sie aber auch nicht aus, sondern verhält sich zu ihr indifferent und neutral." „Das ist typischer Molinismus", ruft er aus, „und bestätigt mit unerwarteter Deutlichkeit, was ich in den ‚Zwei Wegen' über diese Lehre angeführt habe" (B 246). Nein, das ist nicht typischer Molinismus, sondern vielmehr offenkundige katholische Lehre, wenn man die Worte nur so nimmt, wie sie im Zusammenhang verstanden werden müssen. Ich wollte damit gegen E. nur hervorheben, daß die menschliche Natur als solche keine wesenhafte Hinordnung zur Gnade, kein naturhaftes Streben nach

---

vom *des nat.* wesentlich korrigiert, indem er schrieb: „Nach Thomas ist das Verhältnis von Gott und Mensch zwar kein Verhältnis des Nebeneinander, aber auch nicht der Hinordnung im Sinne Eschweilers, sondern ein Verhältnis der Unterordnung . . . Das Prinzip vom *desiderium naturale* erklärt sich zwar nicht im Sinne eines ‚Dranges' einer ‚natureigenen Kraft auf Gott hin' (S. 38. 39. 76. 188), sondern im Sinne einer Konformität mit der menschlich-geistigen Natur" (223).

der Gottschauung, keine entitative Tendenz zum Übernatürlichen hat. Keineswegs aber sollte mit ihnen geleugnet werden, daß die Gnade die Natur vervollkommne und daß es für den Menschen besser sei die Gnade zu haben als sie nicht zu haben.

II. Der Molinismus

Es soll hier gleich zum voraus bemerkt werden, daß es sich in diesem Abschnitte nicht um die Kontroversfragen zwischen Thomismus und Molinismus handelt, also nicht um die Mitwirkung Gottes mit der geschöpflichen Tätigkeit, die hinreichende und wirksame Gnade, das göttliche Vorauswissen der freien Akte; diese Fragen sollen vielmehr ganz beiseite gelassen und nur die von E. gegen den Molinismus vorgebrachten Anwürfe geprüft werden.

In meiner früheren Kritik habe ich geschrieben, es sei sehr bedauerlich, daß E. die molinistische Gnadenlehre in seinem Buche durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben habe. Ich habe dort nur einen Punkt hervorgehoben, nämlich das Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zum Heilsakte. Jetzt aber will ich, da er die Berechtigung meines Urteils nicht anerkennt, weiter ausholen.

E. will zeigen, daß Suarez und de Lugo durch ihre Theorien von der Glaubensanalyse den neuzeitlichen Geist des Anthropozentrismus in die Theologie eingeführt, den Weg der apologetischen Auseinandersetzung vorbereitet und dadurch dem Indifferentismus, aufklärerischen Naturalismus und dem Unglauben Tür und Tor geöffnet haben. Eine solche Anklage gegen hervorragende Theologen erheischt einen gründlichen Beweis, vor allem eine wahrheitsgetreue Darlegung ihrer Theorien. E. behauptet nun, daß Suarez den Glaubensakt auf einen Diskurs zurückführe: „Franz Suarez analysiert die Gewißheit des Glaubensaktes auf die übernatürliche Evidenz eines virtuellen Schlusses, der in formeller Ausbildung beispielsweise also lautet: — (Major) *Deus est prima veritas, quae nec falli nec fallere potest* — (Minor) *Deus dixit se esse unum et trinum* — (Conclusio) *Ergo credo mysterium trinitatis*“[1]). In Wirklichkeit verhält sich aber die Sache gerade umgekehrt. Suarez stellt sich[2]) die Frage: „*Utrum assensus fidei per discursum eliciatur*“, d. h. ob der Glaubensakt formell oder virtuell auf den Schluß zurückgeführt werden müsse: „*Quod revelatur a Deo est verum; sed hoc revelatur a Deo; ergo est verum.*“ E. scheint nun bloß diese Worte gelesen zu haben; hätte er aber weiter gelesen, dann hätte

[1]) ZW 40; ähnlich 140.

[2]) De fide disp. 6 sect. 4.

er sehen müssen, daß Suarez in n. 5 die These aufstellt: *„Hinc assero secundo, omnem assensum fidei ita esse simplicem, ut per se non fundetur in discursu"*. Dieser Satz wird von ihm noch dazu mit drei Argumenten ausführlich bewiesen. Suarez lehrt demnach genau das Gegenteil von dem, was E. als seine Ansicht hinstellt.

Aber hat E. das Recht, den Molinismus wenigstens für de Lugos Theorie verantwortlich zu machen? Folgt aus Molinas Lehre vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit mit unabweislicher Konsequenz, daß der Glaubensakt diskursiv sein muß? Nur dann wenn ein solcher notwendiger Zusammenhang zwischen beiden bestünde, könnte man für alle Folgerungen, die sich aus der Lugonischen Glaubenstheorie ergeben, den Molinismus selbst zur Verantwortung ziehen. Ein solcher Zusammenhang besteht aber nicht. Es gab zu jeder Zeit Molinisten, die den diskursiven Charakter des Glaubensassenses bestritten, und in neuerer Zeit ist ihre Zahl beträchtlich gewachsen; ich nenne nur Pesch, Billot, Bainvel, Lahousse, Hontheim, Straub, Harent. Es ist demnach nichts als unberechtigte Konsequenzmacherei, wenn E. dem molinistischen System als solchem die Schuld zuschreibt an all jenem Unheil, das nach seiner Meinung durch die Glaubenstheorie de Lugos heraufbeschworen wurde.

Ich frage weiter: Können wenigstens de Lugo und seine Anhänger dafür verantwortlich gemacht werden, daß in der neuzeitlichen Theologie die sogenannten „Zwei Wege" Bürgerrecht fanden und allgemein anerkannt wurden? Keineswegs; denn diese zwei Wege haben immer bestanden und werden immer bestehen. Der Ausdruck „Weg" bedeutet nichts anderes als „Methode". Nun ist es aber allgemein anerkannt, daß die Apologetik eine andere Methode befolgen muß als die Dogmatik. Die Methode der ersten ist rein rational, da sie ihre Prinzipien nur aus der Vernunfterkenntnis schöpft; die Dogmatik hingegen argumentiert aus Prinzipien, die nur durch das Glaubenslicht erkannt werden können. E. hat die Frage, ob es zwei prinzipiell verschiedene und von einander unabhängige Theologien gibt, in unheilvoller Weise mit jener andern vermengt, ob es zwei Wege oder Methoden der Theologie geben muß, und dadurch eine Begriffsverwirrung angerichtet, die nicht schnell genug beseitigt werden kann. Wir werden später noch darauf zurückkommen. Mag de Lugo noch so sehr betont haben, daß die *motiva credibilitatis* vernunftgemäß erkannt werden müssen, er hat damit nichts anderes gesagt, als was alle katholischen Theologen ohne Unterschied der Schulrichtung zugeben müssen, wofern sie der Lehre des Vaticanums vom Glauben als einem *obsequium rationi consentaneum* gerecht werden wollen. Alle

Vorwürfe E.s gegen den Molinismus wegen dieser starken Betonung der Vernünftigkeit des Glaubensassenses treffen somit nicht ihn allein, sondern die gesamte katholische Theologie, die thomistische nicht ausgenommen, und sind daher objektiv völlig unbegründet.

Eben darum habe ich gesagt, das ganze Werk E.s sei „von einer animosen Stimmung gegen den Molinismus beherrscht." Das will er freilich in seiner Erwiderung nicht zugeben; er habe, schreibt er, den „Geist der Neuzeit" nicht nach einem platten Modegeschmack als einen „schlimmen Geist" abgeschätzt, und beruft sich auf eine Stelle, wo er sagt, daß „die Barockscholastik", der „Anthropozentrismus" weder logisch noch historisch notwendig zum religiös und kulturell negativen naturalistischen Anthropismus entarten müsse (B 268 f). Allein diese sehr bescheidene Anerkennung wird durch viele andere Stellen wiederum reichlich illusorisch gemacht. Nur einige sollen hier angeführt werden.

„Damit ist hinreichend dargelegt, daß der Mensch des Selbstgefühls, der das spezifisch neuzeitliche Geschehen geformt hat, auch in der katholischen Theologie am Werke ist. Er ist nicht erst von außen — etwa durch die Reformation oder durch die Aufklärung — erobernd in sie eingedrungen . . . In dem Traktat *de analysi fidei* hat die neue Denkweise ihren theologischen Ausdruck gefunden. Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Wenn nämlich der neuzeitliche Geist in dem fortschrittlichen — molinistischen — Teile der Spätscholastik sozusagen schon zu Hause gewesen ist, dann verliert der Schein an Wahrscheinlichkeit, die katholische Theologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts stehe mit der mächtigsten Wirksamkeit, die der neuzeitliche Geist in der sogenannten Aufklärung ausgeübt hat, in keiner inneren Beziehung mehr" (48 f). — „Der großartige Ausdruck des religiösen Anthropozentrismus in der Welt des Barock hat die positive Vitalität entbunden, die sich in der Aufklärung religiös negativ zum Anthropismus ausgelebt hat. Mochte Suarez die Gewißheit des religiösen Glaubens dialektisch dem natürlichen Wissen und Glauben als reine Wirkung der Offenbarungsgnade gegenüberstellen, oder mochte umgekehrt mit de Lugo die menschliche Vernunfteinsicht an der Glaubensgewißheit mitbeteiligt werden, — beide Glaubenstheorien setzten voraus, daß die natürliche Glaubwürdigkeit und ihre vernünftige Beurteilung selbständig vor oder neben der Glaubensgnade einhergehen" (78). — „Die Fiktion eines für sich existierenden reinen Vernunftwesens, oder, was dasselbe ist, einer voraussetzungslosen, gegen Glauben und Unglauben neutralen ‚Wissenschaft' ist keineswegs erst ein Produkt der Aufklärung; sie ist früher in der katholischen Theologie" (79). — „Hermes' kritische Analysis ist das eindrucksvollste Beispiel für die erobernde Kraft, mit welcher das anthropozentrische (d. h. molinistische) Prinzip in der neueren Geschichte der katholischen Theologie gewirkt und geworben hat" (114). — „Wie unbekümmert Hermes auch sonst die scholastische Überlieferung außer acht gelassen hat, in dem einen Punkt ist er durchaus ein Durchdenker der neueren *analysis fidei:* Die Zerteilung des Glaubensaktes in die dialektische Zweiheit von natürlicher Glaubwürdigkeit und übernatürlicher Offenbarungs- bzw. Glaubensgnade bildet die dog-

mengeschichtliche Voraussetzung, von der Hermes wie von einem selbstverständlichen Axiom ausgegangen ist" (122). — „Die moralische Autonomie des Vernunftwesens, die noch Kant wie ein Novum vortrug, war in der neuzeitlichen Scholastik längst vorbereitet. Schon um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wurde hier die These gewagt: Es gebe ‚rein philosophische Sünden', wenn unter Absehung von Gottes Willen das der menschlichen Vernunft immanente Sittengesetz übertreten werde" (79). — „Die Lehre von der Selbstgesetzlichkeit des sittlichen Vernunftwesens hätte in dem System des kritizistischen Theologen (Hermes) nicht die zentrale Bedeutung gewinnen können, wenn sie nicht sozusagen im Zuge der neuzeitlichen theologischen Entwicklung selbst gelegen wäre. Die molinistische Auffassung von der *possibilitas status naturae purae* und ihr vereinzeltes kühnes Wagnis in der Lehre vom *peccatum philosophicum* sind einzelne theologische Vorzeichen für die Vernunftautonomie in dem Kritizismus Kants" (119).

Der molinistische Anthropozentrismus ist demnach der Vorläufer und Wegbereiter des modernen Anthropismus. In der Schule des Jesuitenordens ist der Geist der Neuzeit geboren worden, der Geist der Aufklärung, des Naturalismus, der Leugnung der übernatürlichen Ordnung, der vollen Unabhängigkeit gegenüber jedem überweltlichen Wesen; sie hat zum mindesten die Schutzdämme niedergerissen, die dem Ansturm dieser verderblichen Flut erfolgreich hätten Einhalt gebieten können. So schwere Anklagen wurden wohl noch selten von einem katholischen Theologen gegen den Molinismus und den Orden der Gesellschaft Jesu geschleudert. Und da wundert sich E. noch, daß ich ihm „eine animose Stimmung gegen den Molinismus" vorhielt! Wären diese Anklagen auch nur zur Hälfte berechtigt, dann bliebe es geradezu unerklärlich, wie die kirchliche Auktorität einem solchen Treiben jahrhundertelang ruhig zusehen konnte.

Und auf welche Gründe stützt E. seine Anwürfe? Darauf, daß 1. der Molinismus in voller Übereinstimmung mit dem Thomismus jedes *desiderium naturale* im Sinne einer wesenhaften Hinordnung, einer positiven Tendenz zur übernatürlichen Ordnung ablehnt und als unvereinbar mit der absoluten Gratuität der Gnade erklärt; 2. daß er lehrt, es müßte die natürliche Glaubwürdigkeit und ihre vernünftige Beurteilung dem Glauben vorhergehen, was wiederum eine von allen katholischen Schulen einstimmig angenommene These ist, die im Vaticanum und vielen kirchlichen Lehräußerungen klar ausgesprochen ist; 3. daß er eine *possibilitas status naturae purae* annimmt, also eine Lehre festhält, die nach der Verurteilung der prop. 55 des Baius kein Theologe mehr leugnen darf; 4. daß einmal ein Jesuit im Gegensatz zu seiner Ordensdoktrin den Satz aufstellte, es gäbe eine rein philosophische Sünde. Ist jemals eine so schwere Anklage auf so nichtssagende Gründe hin erhoben worden?

Ein Zerrbild ist ferner die Darstellung, die E. von der molinistischen Lehre über das Zusammenwirken göttlicher Gnade mit menschlicher Freiheit gibt.

Nach dieser soll nämlich die Tätigkeit der vernünftigen freien Menschennatur und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade wie zwei Endgültigkeiten in merkwürdiger Weise neben einander gestellt werden" (ZW 212). Der freie Wille sei zu einer „letzten Instanz" neben der Gnade geworden (38. 39. 40); „menschliche Vernunft und göttliche Gnade seien zwei neben einander laufende agentia" (78); die „Grundthese des Molinismus gehe dahin, die vernünftige freie Menschennatur wie ein aus sich Wirkendes und für sich Wesendes dem übernatürlichen Heilswirken Gottes beizugesellen" (34); die menschliche Natur sei „eine urständige Kontrahentin der göttlichen Gnadennatur" (56). „Der eine Heilsakt wird von zwei neben einander und selbständig aus sich wirkenden Prinzipien bewirkt. Zur Erläuterung dient das alte Beispiel von den *duo trahentes navim*. Der Kahn auf dem schmalen Kanalwege ist das einheitliche Beziehungswesen des religösen Aktes. Der eine Schlepper, der auf dem linken Ufer zieht, ist der freie Wille des Menschen, Gottes Gnadenwille zieht auf dem rechten Saumpfad. Versagt das freie Vernunftwesen, so strandet der Kahn" (212).

Da E. voraussetzt, daß der *concursus simultaneus* einen Wesensbestandteil des Molinismus bilde, sei hier nur bemerkt, daß dies nicht der Fall ist. Das Wesen des Molinismus liegt einzig in der Annahme der *scientia media* und der Ablehnung der *praedeterminatio physica ad unum*. Es gibt bekanntlich nicht wenige Molinisten, die den rein simultanen Konkurs verwerfen und für einen *concursus praevius non determinans* eintreten. E. scheint dies nicht zu wissen, da er Kard. Billot und G. Mattiussi für den Thomismus in Anspruch nimmt (B 268).

Nun zur Sache selbst. Molina hat das erwähnte Kahnbeispiel einzig zu dem Zwecke gebraucht, um damit auszudrücken, daß weder Gott allein, noch das Geschöpf allein den Heilsakt bewirkt, sondern beide Ursachen vereint zusammenwirken müssen als Teilursachen. *„At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem neque causas secundas esse integras, intelligendum est id de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus; totus quippe effectus est a Deo et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus"*[1]).

Molina will durch dieses Gleichnis nur das zum Ausdruck bringen, was das Tridentinum gegen die Irrlehre der Reformatoren definiert hat, daß nämlich das Heilswerk nicht ausschließlich Gottes Werk ist, sondern daß auch der Mensch zugleich mit Gott frei tätig

[1]) Conc. q. 14 a. 13 disp. 26 in fine (Paris 1876, S. 158.)

sein muß. Aber nie ist es ihm in den Sinn gekommen, daß Gott und der Mensch in demselben Verhältnis zueinander stehen wie die zwei Schlepper eines Schiffes. Darum fügt er auch sofort bei, daß Gott *in gradu causae maxime universalis*, das Geschöpf aber *in gradu causae particularis* mitwirke und daß die *causa particularis* der *causa universalis* nicht koordiniert, sondern wesentlich subordiniert sei. Das ist die wahre Lehre Molinas.

E. hat aber aus ihr ein Zerrbild gemacht, indem er das Kahngleichnis auf alle Vergleichungspunkte ausdehnt und die Ansicht Molinas so darstellt, als ob das Geschöpf dem Schöpfer ebenso nebengeordnet und unabhängig gegenüberstünde, wie der eine Schlepper dem andern und außerdem noch den zu schleppenden Kahn mit dem Heilsakte verglich. In der übernatürlichen Ordnung aber ist, wie Molina ausdrücklich erklärt, Gott nicht bloß durch einen gleichzeitigen, sondern durch einen vorhergehenden Konkurs Ursache des Heilsaktes, indem er der freien Willenstätigkeit durch seine *gratia praeveniens* zuvorkommt. Darum kann das Kahngleichnis in keiner Weise auf den Heilsakt angewendet werden, weil keiner der beiden Schlepper auf den andern einwirkt, keiner dem andern eine Kraft gibt, keiner im Innern des andern tätig ist. Allerdings kommt der Heilsakt nicht zustande, wenn der freie Wille versagt; aber dies ist keine spezifische Lehre des Molinismus, sondern eine katholische Wahrheit: *„Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te“* sagt Augustinus[1]). Der Mensch kann der Gnade Widerstand leisten, wie die Kirche definiert hat, es hängt vom freien Willen des Menschen ab, ob er mitwirkt oder nicht mitwirkt. Aber deswegen ist auch im Molinismus der freie Wille nicht die letzte entscheidende Instanz, wie E. behauptet, sondern es hängt in letzter Instanz von Gottes reiner Güte und Barmherzigkeit ab, ob der Akt zustande kommt oder nicht, da es in seiner Macht steht, den Willen so zu bewegen, daß er trotz seines Vermögens zum Widerstand unfehlbar mitwirken wird. Wer jemals Molinas *Concordia* gelesen hat, wird wissen, wie dieser mit größtem Nachdruck betont, daß der Mensch trotz seiner angebornen Freiheit in der Heilsordnung nichts hat, was er nicht von Gott habe, und daß er sich Gott gegenüber nicht rühmen dürfe, etwas zu besitzen, was er ihm nicht verdanke[2]).

Es ist also nicht richtig, wenn E. die Sache beständig so hinstellt, als ob die Molinisten die von den Thomisten zugestandene Willensfreiheit zu gering fänden und ihren Herrschaftsbereich er-

[1]) Sermo 169 c. 11.

[2]) Conc. q. 23 a. 4 et 5 disp. 1 m. 11. 13. u. 14; disp. 3. (Paris 1876, S. 509. 511. 522. 545. 549. 560).

weitern wollten. In Wirklichkeit lehnen sie die thomistische Vorausbewegung nur deswegen ab, weil sie nach ihrer Überzeugung die Willensfreiheit aufhebt. Die Kontroverse zwischen beiden Schulen dreht sich um die Freiheit selbst, nicht um ihr geringeres oder größeres Ausmaß. Der Molinismus ist nicht vom Bestreben geleitet, die Abhängigkeit des Menschen von Gott zu lockern und „den Menschen des Selbstgefühls" zu formen, sondern er will nur das Dogma der Freiheit selbst verteidigen.

In seiner Erwiderung will E. das Kahngleichnis jetzt ein wenig modifizieren, indem er schreibt: „Deshalb ist es sachlich und historisch berechtigt, wenn ich das Eigentümliche der molinistischen Gnadenlehre an einer Stelle durch das Kahngleichnis veranschaulicht habe. Es ist geradezu ein Kennzeichen des Molinismus, daß seine Thesen nur durch mechanische Verhältnisse versinnbildet werden können. Das auf dem linken Saumpfad ziehende ‚freie Vernunftwesen' ist . . . gleichsam der Lenker eines sogenannten ‚Traktors', dessen Herstellung und Ölung allein das Werk des geheimnisvollen Anderen ist. So vermag das freie Vernunftwesen aus sich selbst nichts zu seinem ewigen Heile; und es bleibt dennoch auch hier entscheidende letztgültige Instanz neben dem Heilswillen Gottes" (B 267). Nach dem Obigen ist es klar, daß auch hier E. von einem wahren Verständnis des Molinismus noch sehr weit entfernt ist. Wenn solche Vorstellungen über den Molinismus, wie wir sie bei ihm konstatierten, in weiteren theologischen Kreisen Deutschlands herrschten, dann fände ich begreiflich, was er schreibt: „In Deutschland liegen die Verhältnisse so, daß eigens davor gewarnt werden muß, den Molinismus als eine für den Jesuitenorden notwendige Lehre anzusehen" (B 268). Wer den Molinismus nicht bloß aus Werken, wie das E.sche ist, kennt, sondern ihn aus den echten Quellen schöpft, wird in ihm nichts Kompromittierendes für die Gesellschaft Jesu finden.

III. Die wissenschaftliche Apologetik

Im dritten Teile seiner Erwiderung wendet sich E. gegen meine Behauptung, er wolle die wissenschaftliche Apologetik aus der Theologie entfernen. Dies sei, meint er, ein so arges Mißverständnis, daß es nicht einmal mit der Unvollkommenheit seiner Darstellung entschuldigt werden könne. Sein Versuch, die Eigenart des theologischen Erkenntnisgegenstandes zu bestimmen, setze die natürliche Erkennbarkeit der *praeambula fidei* und der *motiva credibilitatis* voraus; daher sei es unwahr, daß er die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Apologetik leugne.

Sodann geht er zum direkten Angriff gegen mich über. Ich soll nach ihm eine „neutrale Theologie", eine „gegen den göttlichen Glauben indifferente und neutrale Vernunft" verteidigen, die konsequent angewandt zum Hermesianismus führe. „Die Apologetik aus der indifferenten und neutralen Vernunft muß, wenn sie konsequent durchgeführt wird, notwendig scheitern, wie ich an dem klassischen Fall Georg Hermes gezeigt habe. Sie vermag sich überhaupt nur einigermaßen und mit der Einschränkung zu halten, daß die apologetische Vernunft nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Scheine nach — wie es heißt: ‚methodisch' — so verfährt, als ob sie gegen den göttlichen Glauben ‚indifferent und neutral' wäre" (B 272). Pius X habe in seiner Enzyklika *Communi rerum* von jedem Christen verlangt, daß er seinen Glauben *indubitanter* festhalte; der Modernisteneid fordere, die Ansicht jener zu verdammen, die sagen, der Lehrer der historischen theologischen Wissenschaft müsse seine früher gefaßte Meinung vom übernatürlichen Ursprung der katholischen Tradition aufgeben. „Demgegenüber wird sich der Standpunkt der St.schen Kritik ebenfalls noch halten lassen mit der Einschränkung, seine Apologetik verlange nur eine ‚methodisch' fingierte Bewußtseinsspaltung ein und desselben Theologen-Ich in den ‚Gläubigen' und den reinen voraussetzungslosen ‚Historiker'" (B 273). Endlich wird noch der can. 6 de fide des Vaticanum gegen mich angeführt mit der Bemerkung: „St. muß nach seiner Gnaden- und Glaubenstheorie annehmen, daß der Gläubige und der Noch-nicht-Gläubige, was die vernünftige Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe angeht, wesentlich in gleicher Lage sind. Denn in beiden ist die Vernunfterkenntnis in sich, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, in gleicher Weise neutral und indifferent zur Gnade des heiligen katholischen Glaubens. Für die neutrale Theologie, für die Apologetik nach dem Sinne St.s besteht nicht bloß ein gerechter Grund, sondern eine notwendige Forderung, den Glaubensassens methodisch bis zur Vollendung der apologetischen Beweisführung aufzuheben" (B 273).

Wenn E. diese Vorwürfe nur gegen mich gerichtet hätte, dann könnte man dies allenfalls noch aus der Notlage, in die ihn der Kampf versetzt hat, begreiflich finden. Aber nach den „Zwei Wegen" nimmt fast die gesamte neuere katholische Apologetik den gleichen Standpunkt ein. „Die zum Glauben neutrale Vernunfttheologie", „die vom Glauben isolierte reine Vernunftmethode", „das vom Glauben absehende theologische Verfahren" ist „in der neueren katholischen Theologie beinahe selbstverständlich" geworden (84). „Immerhin gibt es zu denken, daß die Auffassung von einer bloßen Vernunfttheologie, zumal in der Lehrmeinung von der ‚dop-

pelten Form' der Theologie, eine solche Macht gewinnen konnte" (203). Selbst ein Scheeben ist der Macht dieses Einflusses „erlegen" (172). Bringt E. wirklich den Mut auf, nicht bloß mir, sondern so vielen hervorragenden Vertretern des apologetischen Faches, deren Werke mit Gutheißung der kirchlichen Obrigkeit erschienen sind, die bisher von keinem Theologen wegen ihrer gläubigen Gesinnung beanstandet, sondern vielfach mit hohem Lobe ausgezeichnet worden sind, den Vorwurf zu machen, ihre Methode führe konsequent zum Irrtum des Hermes und verstoße gegen das Vaticanum und viele kirchliche Lehrbestimmungen, oder sie führe folgerichtig zu einer „scheinwissenschaftlichen Theologie", „wenn nicht diejenigen, die den Natur- und Vernunftbegriff St.s für wahr halten, in ihrer Forschertätigkeit selbst diese gekünstelten Prinzipien unbewußt und infolge eines naturhaften Thomismus vergessen würden" (B 273)? Wenn nicht schon der diesen Theologen gebührende Respekt, so hätte wenigstens die Klugheit ihn von so maßlosen Äußerungen zurückhalten müssen.

Doch prüfen wir die Anklagen näher. E. erklärt jetzt selbst, daß er die vernünftige Erkennbarkeit der *praeambula fidei* und der *motiva credibilitatis* als selbsverständlich anerkenne und eine streng wissenschaftliche Begründung des Offenbarungsglaubens für möglich halte (B 271). Ein derartiger vernünftiger Nachweis der Glaubwürdigkeitsgründe darf aber seine Beweisprinzipien nur dem Lichte der natürlichen Vernunft, nicht dem Lichte des göttlichen Glaubens entnehmen, wenn er nicht eine offenkundige *petitio principii* sein soll. Damit der Glaubensassens ein *obsequium rationi consentaneum* sein kann, muß der Mensch, ehe er aktuell glaubt, einsehen, daß die Glaubenszustimmung der Vernunft nicht nur nicht entgegen, sondern ihr konform ist, ja sogar von ihr gefordert wird. *„Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae perducit"*, lautet der dritte gegen Bonnetty gerichtete Satz[1]). Und das Vaticanum sagt: *„Recta ratio fidei fundamenta demonstrat"*[2]). Geht aber die Vernunfttätigkeit, welche die Fundamente des Glaubens beweist, diesem selbst voraus, dann kann sie sich natürlich nur auf Vernunftprinzipien stützen, nicht aber auf solche, die nur durch den Offenbarungsglauben erkannt werden. Darum stellen alle Apologeten, auch jene, an denen E. nichts zu tadeln findet, die These auf: *„Methodus apologeticae est rationalis, i. e. apologetica sub lumine rationis naturalis procedit, non vero sub lumine fidei argumentatur"*[3]).

[1]) Denz. n. 1561.

[2]) Denz. n. 1799.

[3]) Schultes O. P., De Ecclesia cath., 1926, S. 8. Ähnlich Garrigou-Lagrange, a. a. O., S. 17.

Die Prinzipien, aus denen dieser Vernünftigkeitsbeweis geführt wird, sind zum Teil der Philosophie, zum größten Teil aber der Geschichte entnommen; daher ist der apologetische Beweis ein philosophischer und historischer, kein dogmatischer. Dies vorausgesetzt bleibt es ein unlösbares Rätsel, wie E. einerseits eine wissenschaftliche Apologetik zugeben, andererseits aber die Zulässigkeit eines solchen Beweises verneinen kann. Denn er schreibt: „Die Prinzipien des positiven Wissens können — sagt Scheeben — ‚immerhin nicht bloß durch den bereits vorhandenen Glauben, sondern auch auf natürlichem historischem Wege erkannt und gewürdigt werden'. So entsteht eine ganz andere Art von Theologie, die streng genommen keine Theologie mehr ist, weil das so gewonnene Wissen ‚prinzipiell betrachtet, ein rein philosophisch-historisches' ist. Ein alter Bekannter taucht auf: der Weg der apologetischen Auseinandersetzung, bzw. die vom Glauben methodisch isolierte Vernunft. Unter dem Einfluß der die deutsche Neuscholastik beherrschenden Schule scheint Scheeben dem Gedankending der ‚reinen Naturwesenheit' insofern objektive Macht beizulegen, als er die Möglichkeit einer vom göttlichen Glauben isolierten, aus ‚rein philosophisch-historischen Prinzipien' argumentierenden Vernunfttheologie anerkennt . . . Hier haben fremde Meinungen störend eingegriffen" (ZW 171 f). Wenn hier die Zulässigkeit einer aus rein philosophisch-historischen Prinzipien argumentierenden Apologetik nicht geleugnet wird, weiß ich nicht mehr, welchen Sinn diese Worte überhaupt noch haben können.

Jetzt behauptet E. allerdings die Möglichkeit einer aus dem Vernunftlicht allein argumentierenden Apologetik niemals geleugnet, sondern nur jene Vernunfttheologie abgelehnt zu haben, die der neuzeitlichen Vorstellung entsprungen ist, als könne sich die Vernunft dem göttlichen Glauben gegenüber indifferent und neutral verhalten. Hier stehen wir aber vor einem zweiten, noch größeren Rätsel. Wo in aller Welt gibt es unter den neueren katholischen Apologeten — von Hermes sehe ich hier ab — auch nur einen, der eine solche Indifferenz und Neutralität gegenüber dem Glauben als prinzipielles Postulat der Apologetik aufgestellt hätte? E. wird auch nicht einen einzigen namhaft machen können.

Indifferent und neutral gegen den göttlichen Glauben ist nämlich nur jener, der sich um ihn nicht kümmert, der ihn zwar nicht direkt bekämpft, aber auch für ihn nicht eintritt, der ihm keine größere Bedeutung beimißt als irgend einer wissenschaftlichen, problematischen Hypothese, die man nach Belieben annehmen oder auch verwerfen kann. Eine solche Geisteshaltung dem göttlichen

Glauben gegenüber der überwiegenden Mehrzahl der katholischen Apologeten zumuten ist etwas so Ungeheuerliches, daß ich gar nicht im Ernst glauben kann, dies sei die Überzeugung E.s. Der katholische Apologet ist seinem Glauben gegenüber nicht bloß nicht indifferent und neutral, sondern vielmehr von warmer Liebe zu ihm beseelt, da er für ihn eintritt und mit aller Schärfe des Geistes ihn gegen den Indifferentismus und Unglauben verteidigt. Er geht nicht von der Anschauung aus, daß die Vernünftigkeit des Glaubens problematisch und ungewiß sei und erst durch die wissenschaftliche Forschung festgestellt werden müsse, sondern ist vor aller wissenschaftlichen Forschung von ihr völlig überzeugt und sucht eben deswegen mit aller Sorgfalt jene Gründe aufzuweisen, die diese Vernünftigkeit jedem Menschen evident machen. Er tritt an die apologetische Arbeit nicht heran als ein „reines Vernunftwesen", sondern als ein positiv Gläubiger, als ein ehrlich überzeugter Katholik. Darum ist der durch das ganze Werk sich hindurchziehende Kampf E.s gegen die indifferente und neutrale Vernunfttheologie ein Kampf gegen Windmühlen, gegen ein nirgends existierendes Phantom.

E. wird wohl dagegen einwenden, man sage doch immer, der Apologet müsse sich des methodischen Zweifels bedienen, d. h. so vorgehen, als ob er zweifelte, und vom Besitz des bereits vorhandenen Glaubens abstrahieren. Auch Hermes habe, und zwar in der konsequentesten Weise nur methodisch gezweifelt und sei gerade deswegen von der Kirche verurteilt worden.

Ob Hermes „nur" methodisch gezweifelt hat, soll dahin gestellt bleiben[1]); sein Zweifel war jedenfalls ein ernstlicher und darum traf ihn das Verdammungsurteil der Kirche. Außerdem aber ging er von der falschen erkenntnistheoretischen Voraussetzung aus, daß wir auf theoretischem Wege die Außenwelt und die Tatsache der Offenbarung nicht zu erkennen vermögen; so kam er schließlich zu einem Glauben, der kein Glaube ist, da er sich nicht auf die Auktorität des offenbarenden Gottes, sondern auf eine innere moralische Nötigung des Vernunftsubjektes stützt. Der katholische Apologet zweifelt nicht in Wirklichkeit; sein methodischer Zweifel ist ein fiktiver. E. sieht mit Unrecht in diesem „fiktiven" Zweifel den „Fall des logischen Typus vom hölzernen Eisen oder vom blau angestrichenen Holzknüppel" und „die wesensgerechte Methode jener Theologie, nach deren Glaubenstheorie die menschliche

[1]) Daß auch ein methodischer Zweifel ein ernstlicher sein kann, verteidigt C. Sentroul in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 3 (1909) 433—446. Ihm pflichtet H.-A. Montagne O. P. in der Revue Thomiste 18 (1910) 433—446 bei.

Vernunftnatur wie eine in sich geschlossene Naturwesenheit der Glaubensgnade vorhergeht oder neben ihr konkurriert" (ZW 128).

Der fiktive Zweifel ist, wie schon der Name sagt, kein wirklicher Zweifel, kein unentschiedenes Hin- und Herschwanken zwischen Ja und Nein; er ist aber auch nicht ein nach außen zur Schau getragener Zweifel, und darum keine Verstellung; er ist ebensowenig eine „Bewußtseinsspaltung" ein und desselben denkenden Ich in zwei Persönlichkeiten, von denen die eine etwas festhält, was die andere nicht annimmt; sondern er ist nichts anderes als ein methodisches Verfahren in der Wissenschaft, das äußerlich einige Ähnlichkeit mit dem wirklichen Zweifel hat und eben dieser Ähnlichkeit wegen im metaphorischen Sinne Zweifel genannt wird. Der methodische Zweifel des katholischen Apologeten ist daher keine Isolierung seiner Vernunft vom göttlichen Glauben, noch viel weniger eine Indifferenz und Neutralität gegen den den Glauben, ja nicht einmal ein völliges Abstrahieren vom Glauben und von der bereits gewonnenen vernünftigen Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe der göttlichen Offenbarung in dem Sinne, als müßte er, um streng wissenschaftlich vorzugehen, auf seine Glaubenserkenntnis gar keine Rücksicht nehmen; sondern er besteht darin, daß er in seinem Beweisverfahren das, was ihm schon anderweits feststeht, nicht als Beweismittel gebraucht, sondern sich nur solcher Argumente bedient, deren Geltung jeder von der Vernünftigkeit des Glaubens noch nicht überzeugte, negativ oder positiv Ungläubige anerkennen muß, wenn er nur ernstlich nach Wahrheit strebt. Ähnlich verfährt man ja auch bei anderen Wissenschaften. Wer für einen bereits bewiesenen mathematischen Satz einen neuen Beweis sucht, stellt deswegen die Richtigkeit des früheren Beweises nicht in Frage, sondern sucht nur für eine schon erkannte Wahrheit eine neue Bestätigung auf einem andern Wege. Will er aber einen wirklich neuen Beweis finden, dann darf er nicht auf den früheren zurückgreifen, sondern muß so vorgehen, als ob er von ihm nichts wüßte, d. h. er muß methodisch zweifeln. Auf gleiche Weise sucht auch der Apologet entweder neue Argumente für die Offenbarungstatsache aufzufinden oder die bereits bekannten gründlicher und solider auszugestalten und gegen alle Einwendungen des Unglaubens sicher zu stellen. Dies und nichts anderes meinen die Theologen, wenn sie von der Anwendung des methodischen Zweifels in der Apologetik reden. In diesem allein berechtigten und von allen festgehaltenem Sinne aber ist der methodische Zweifel die unerläßliche Voraussetzung und das treibende Element jedes wissenschaftlichen Fortschrittes. Er ist nicht bloß „die wesensgerechte Methode der molinistischen Schule", wie E.

meint (ZW 128), sondern jeder Schule. Daß aber eine Apologetik, die nach dieser Methode vorgeht, nicht in Konflikt gerät mit den von E. gegen mich angeführten Lehrentscheidungen des Vaticanum und Pius X, ist so einleuchtend, daß man es nicht eigens zu beweisen braucht.

Aus dem Gesagten läßt sich auch unschwer verstehen, wie ich mir notwendig die Meinung bilden mußte, E. verfolge die Tendenz, die wissenschaftliche Apologetik zu eliminieren. Seine Polemik ist gegen die neuzeitliche Apologetik gerichtet, weil sie sich des methodischen Zweifels bediente, gegen die „als-ob-Theologie", gegen die „Man-weiß-nicht-was-Methode" (ZW 244); er behauptet: „Der Fundamentaltheologe, der streng aus den Prinzipien des hl. Thomas denkt, braucht nicht seine Zuflucht zur Fragwürdigkeit des ‚Als-ob-Zweifels' zu nehmen" (B 272). Nun besteht aber der methodische Zweifel, wie wir gesehen haben, gerade darin, daß der Apologet nicht aus dem bereits vorhandenen Glauben argumentiert, sondern sich nur des Lichtes der natürlichen Vernunft bedient und aus ihr seine Beweise hernimmt. Ich habe daher in diesem Kampfe gar keine andere Tendenz erblicken können, als daß E. eine rein vernünftige Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe selbst bestreiten wollte.

Außerdem hat E. an Scheeben die Behauptung bemängelt, daß die Prinzipien des positiven Wissens auch auf natürlichem historischen Weg erkannt und gewürdigt werden können und daß das so gewonnene Wissen, prinzipiell betrachtet, ein rein philosophisch-historisches sei (ZW 171). Wie soll aber eine wissenschaftliche Apologetik überhaupt noch bestehen können, wenn es nicht erlaubt ist, sich rein historischer und philosophischer Argumente zu bedienen?

E. hat ferner beständig die Glaubenstheorie des Suarez und de Lugo getadelt, weil sie neben dem eingegossenen Lichte des Glaubens noch eine vernünftige Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive angenommen, die lebendige Einheit des Glaubensaktes in die Dualität von zwei neben einander stehenden Elementen aufgelöst, die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung zur Domäne des vernünftigen Glaubwürdigkeitsurteils gemacht, und den Hauptton auf die Vernünftigkeit des Glaubens gelegt haben (ZW 78. 84). Wenn nun aber in der Apologetik, deren Methode doch rein rational sein muß, der Ton nicht mehr auf diese Vernünftigkeit gelegt werden darf, was bleibt dann von ihr noch übrig?

E. hat seinem Werke den Titel gegeben: „Die zwei Wege der neueren Theologie", und suchte zu beweisen, daß es prinzipiell nur einen Weg in der Theologie geben könne. Nun bedeutet aber

das deutsche Wort „Weg", wenn es auf eine Wissenschaft angewendet wird, nichts anderes als „Methode" oder Beweisgang. Ich mußte daher schon aus dem Titel schließen, daß E. nur eine Methode in der Theologie gelten lassen will. Da nun aber die Methode der Apologetik von jener der Dogmatik gänzlich verschieden ist, indem die erste rein rational ist, die andere aber vom Glauben ausgeht, mußte ich den Schluß ziehen, daß die rationale Methode nach E.s Anschauung in der Fundamentaltheologie überhaupt nicht angewendet werden dürfe. Nimnt er aber jetzt eine Apologetik mit rein rationaler Methode an, dann bleiben ja die „zwei Wege" oder die zwei Methoden auch in seiner Theologie neben einander bestehen. Es bleibt somit nur die Alternative übrig: Entweder hat E. einen irreführenden Titel gewählt, oder meine Interpretation ist richtig.

Um nicht zu lang zu werden, übergehe ich viele andere Stellen, die meine Auslegung rechtfertigen könnten, z. B. die öfter wiederholte Behauptung, daß das *desiderium naturale in visionem divinae essentiae* die entscheidende psychologische Unterlage ist, an welche die Gnade anknüpft (ZW 38. 39. 148. 270), daß es nichts als falscher Schein sei, wenn eine sogenannte Fundamentaltheologie nach der genügend gekennzeichneten Isoliermethode so verfahre, als ob die Metaphysik das objektiv notwendige Fundament der Theologie sei (235; Pius X nennt in seiner Enzyklika *Pascendi* die philosophischen Studien das Fundament der theologischen Disziplinen!), daß die wissenschaftliche Erkenntnis zumal in den letzten metaphysischen Fragen „weltanschaulich bedingt", also von der subjektiven Geisteshaltung abhängig sei (225), sowie die höchst sonderbare Interpretation des vatikanischen Kanons von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes (228). Alle diese Stellen legen den Gedanken wenigstens sehr nahe, daß E. der Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen Beweisführung für die Vernünftigkeit des göttlichen Glaubens aus der Philosophie und Geschichte skeptisch gegenüberstehe.

E. hat S. 244 sich selbst die Frage gestellt, ob auf dem Wege der einen Theologie eine Apologetik überhaupt noch möglich sei. Wenn irgendwo, erwartete man hier eine klare und präzise Antwort. Aber man wird enttäuscht. Zunächst wird die Aufgabe dieser Wissenschaft dahin bestimmt, daß sie die Fragen zu lösen habe, „was religiöser Glaube, göttliche Offenbarung, kirchliches Dogma sei" (245); aber über ihre Hauptaufgabe, den Nachweis der Vernünftigkeit des Glaubensassenses, wird völlig geschwiegen. Sodann heißt es, ihre Methode müsse „unbedingt theologisch" sein, was man kaum anders verstehen kann, als daß die bisher übliche rein

rationale Methode aufhören müsse. Endlich wird uns noch gesagt, ihre Aufgabe bestehe darin, „die in der Form einer Wissenschaft auftretenden Leugnung der göttlichen Offenbarung als einen Scheinbeweis aufzuweisen". Allein etwas anderes ist der rein negative Nachweis, daß die Vernunft keine stichhaltigen Gründe gegen die Tatsache der Offenbarung vorbringen kann, und etwas anderes der positive Beweis, daß der Glaubensassens durch die Vernunft selbst geboten ist. Von dieser positiven Aufgabe schweigt E. wiederum.

Endergebnis

Das Resultat vorliegender Abhandlung läßt sich kurz in die Worte zusammenfassen: Die „zwei Wege" sollen auch in Zukunft in der Theologie fortbestehen. Einen andern Weg, d. h. eine andere Methode schlägt die Apologetik, einen andern die Dogmatik ein. Beide Wege vermengen oder gar einen von ihnen ausschalten wollen wäre nicht nur verhängnisvoll für die Theologie, sondern auch gegen die Lehrentscheidungen der kirchlichen Auktorität. Die bisherige Apologetik bedarf keiner Reform in ihrer Methode; alle Vorwürfe E.s, als hätte sie eine gegen Glauben und Unglauben neutrale Vernunftmethode befolgt, sind grundlose Anschuldigungen. Damit fallen aber auch alle Anschuldigungen gegen die molinistische Schule weg, als hätte sie durch ihre Glaubenstheorien eine neutrale Theologie begründet und dem aufklärerischen Naturalismus und dem neuzeitlichen Anthropismus den Weg bereitet. Der ganze geschichtliche Teil im Werke E.s erweist sich bei näherem Zusehen als eine haltlose und willkürliche Konstruktion, die jeder soliden Grundlage entbehrt. Dagegen mußte er durch seine unklare Darstellung notwendig den Verdacht erregen, als sei er ein Gegner der auf rationaler Grundlage argumentierenden Apologetik, und hat durch seine skotistische Auslegung des *desiderium naturale* die kirchliche Lehre von der Gratuität der Gnade gefährdet.

Gänzlich verschieden von der Frage nach der Berechtigung der „zwei Wege" in der Theologie ist aber jene, ob die Apologetik und Dogmatik bei aller Verschiedenheit ihrer Methoden auch zwei prinzipiell verschiedene Theologien genannt werden müssen, die unabhängig von einander ihre eigenen Wege gehen. Diese Frage ist bis in die neuere Zeit wenig studiert worden. Es ist das Verdienst mehrerer Theologen aus dem Dominikanerorden, wie Gardeil, Garrigou-Lagrange und Schultes, die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt zu haben. Das Ergebnis ihrer Studien lautet dahin, daß die Apologetik kein selbständiges theologisches Fach genannt, sondern vielmehr der Dogmatik als integrierender Bestandteil untergeordnet werden muß, weil es Aufgabe der Theo-

logie ist, ihre Prinzipien zu begründen und sicher zu stellen, und weil die Apologetik ihre Aufgabe nur unter der positiven Leitung der von Christus gegründeten Kirche zu erfüllen vermag. Diese Frage verdient gewiß eine aufmerksame Untersuchung. Ich vermag ihr zwar nicht jene Bedeutung für die apologetische Praxis beizumessen, die einige Theologen in ihr erblicken, da sie an ihrer Methode nichts ändert; aber sie ist doch insofern von Wichtigkeit, als von ihr die Lösung einer andern Frage abhängt, ob nämlich die Theologie eine einheitliche Wissenschaft oder nur ein Sammelname für mehrere selbständige, von einander unabhängige Wissenschaften ist. Aber ich sehe auch nicht ein, daß irgendein Prinzip des Molinismus verbieten würde, sich der Ansicht der genannten Theologen anzuschließen. Man kann also die Frage ganz ruhig besprechen, ohne befürchten zu müssen, daß durch sie die alten Schulstreitigkeiten aufs neue entfacht werden. Hätte E. nur diese Frage behandelt und die bisher vorgebrachten Gründe näher geprüft und weiter entwickelt, sich dabei jeder ungerechtfertigten Anklage gegen den Molinismus enthalten und nicht als „tiefste Erkenntnis" des hl. Thomas das ausgegeben, was eigentlich nur skotistische Lehre ist, dann hätte er von meiner Seite gewiß keinen Widerspruch gefunden[1]).

[1]) Inzwischen ist in der Theol. Revue 25 (1926), Nr. 8/9, 321—326 eine Besprechung des E.schen Werkes von K. Adam erschienen. Der Rezensent spricht zwar seine Übereinstimmung mit den Grundabsichten des Verfassers aus, macht aber doch nicht wenige und gewichtige Bedenken gegen ihn geltend. Mit tiefer Sachkenntnis weist A. nach, daß die molinistische Theologie nicht für die Entstehung der kritizistischen Theologie des Hermes verantwortlich gemacht werden dürfe, und daß der Dualismus von Vernunfteinsicht und Glaubensgnade bei E. noch mehr hervortrete als bei Suarez und de Lugo. Mit warmen Worten tritt er für die „für Theologie und Glaube gleich unentbehrliche Gesellschaft Jesu" ein (321), deren Lehre nicht zu Descartes, sondern zu Thomas gehöre (326). Wir sind A. für dieses offene Eintreten zu gunsten der so schwer angegriffenen molinistischen Schule von Herzen dankbar.

Kleinere Beiträge

Gnostizismus und Gnadenlehre

Von Franz Mitzka S. J.

Es ist bekannt, wie ausgebildet bereits in der frühchristlichen Literatur, vor allem bei Irenaeus, die Lehre von der heiligmachenden Gnade erscheint. Weniger aber wurde m. W. beachtet, daß die Anregungen zu dieser Entwicklung zum großen Teil vom Gnostizismus ausgingen[1]). Wie die Gnostiker durch Benützung der neutestamentlichen Bücher zu Gedankengängen kamen, die manchmal fast den christlichen nachgebildet scheinen, so hat die Bekämpfung auf christlicher Seite dazu geführt, daß in der Gnadenlehre der ersten Väter nicht selten das christliche Dogma in gnostischem Gewand auftritt.

Im System der Valentinianer führt einer der ersten Äonen, die Gemahlin des „Urvaters" Bython, den Namen Χάρις. Von Bython befruchtet, entsendet sie die Äonen Νοῦς und Ἀλήθεια[2]). Irenaeus weist selbst darauf hin, daß die Gnostiker diese heilige „Vierzahl" aus dem ersten Kap. des Johannesevangeliums entlehnt haben[3]). Auch die Barbelo-Gnostiker kannten einen Äon Χάρις, obgleich er bei ihnen einen niedrigeren Rang einnimmt[4]). Nicht nur den Namen χάρις haben die Gnostiker übernommen, sondern in

[1]) A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, sagt zwar (S. 44): „Die Gnosis hat auch für die Frage der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Bedeutung gehabt, welche die Häresie im Verlaufe der Geschichte für die Fixierung der kirchlichen Glaubenslehren immer wieder erhielt: eine falsche Exegese und eine irrige Lehre zwangen die kirchlichen Lehrer nicht bloß zur Betonung der Tradition, sondern auch zu größerer Vertiefung und schärferer Formulierung." Doch hätten seine Ausführungen, besonders soweit sie Irenaeus angehen, ohne Zweifel gewonnen, wenn er auf die Beziehungen der Gnosis zur christlichen Gnadenlehre mehr eingegangen wäre. — J. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, Paderborn 1922, weist in seiner Gegenüberstellung der „gnostischen und der katholischen Dogmen" (S. 259—314) der Gnadenlehre gleichfalls keinen Platz an.

[2]) Iren. Adv. Haer. I 1,1; PG 7,445.

[3]) Adv. Haer. I 8,5; PG 7,532.

[4]) Adv. Haer. I 29,2; PG 7,692.

etwa auch den Begriff. Epiphanius berichtet übereinstimmend mit Irenaeus, der zweite Äon der Valentinianer werde von einigen Ἔννοια genannt, die allgemeinere und eigentliche Bezeichnung sei Χάρις, weil durch sie „die Schätze der Gottheit denen geschenkt worden seien, die aus der Gottheit sind", — eine echt johanneische Wendung[1]). Χάρις, Gnade ist also den Gnostikern hier soviel wie: Ausspender der Schätze der Gottheit. Ein Übergang dieses aktiven Sinnes von „Gnade" in den passiven (Geschenk) findet sich beim Gnostiker Markus, der allerdings nach der Schilderung des hl. Irenaeus wohl nicht viel mehr als ein geriebener Betrüger war. In deutlicher Nachahmung der christlichen Opferfeier behauptete er, bei der von ihm vollzogenen Konsekration lasse der Äon Χάρις sein Blut in den Kelch träufeln, in dem vorher bloßer Wein war; durch die Kommunion würden dann seine Anhänger der Gnade teilhaftig und erhielten dadurch die Gnosis. Bei Ausspendung der Kommunion bedient er sich der Formel: „Ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄῤῥητος Χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν"[2]). Durch das Versprechen dieser „Gnade" lockt er reiche Frauen an, bringt sie um ihr Geld und verführt sie. Aus dieser Kommunionformel ergibt sich der Begriff der Gnade als einer übernatürlichen Gabe — sie kommt ja aus dem Pleroma —, die die Seele vervollkommnet und zu einer Erkenntnis der Gottheit oder einer gottgleichen Erkenntnis befähigt. Der Genitiv τὴν γνῶσιν αὐτῆς kann als subjektiv oder als objektiv genommen werden.

Wenn man bei den Gnostikern von der Gnade als einer übernatürlichen Gabe sprechen will, darf man das Wort „übernatürlich" allerdings nicht im strengen theologischen Sinn verstehen, d. h. als *donum indebitum*. In das System der Gnostiker paßt eine eigentlich übernatürliche Ordnung nicht hinein. Die endlosen Reihen der aus dem Urwesen entspringenden Äonen überbrücken den Abstand von Schöpfer und Geschöpf derart, daß nicht mehr als ein gradmäßiger Unterschied angenommen werden kann. So z. B. im System der Ophiten: Jaldabaot, der oberste Äon, erzeugt mit „Enthymesis" das Weib, dem die Äonen den Namen Eva geben. Adam und Eva haben anfangs vergeistigte Leiber, werden aber durch die Sünde verwandelt „*in obscurius et pinguius et pigrius*"[3]). Damit ist der Übergang vom unerschaffenen Urwesen zum Menschen vollendet. So versteht es sich leicht, daß die Menschen, wenigstens die Auserlesenen unter ihnen, die Pneumatiker, etwas Göttliches in sich enthalten, einen „Samen des höheren Wesens", wie sich Hilgenfeld ausdrückt[4]). Dieses Göttliche ist zum Heil unbedingt notwendig, daher gibt es für die Hyliker kein Heil[5]). Wie diese gnostische „Gnade" nicht gefaßt werden kann als übernatürlich im eigentlichen Sinn, so ist sie auch nicht etwas zur Natur des Menschen Hinzukom-

[1]) „τότε ἡ ἐν αὐτῷ [im Bythos] Ἔννοια ἠθέλησεν — ἐκείνη, ἣν τινες Ἔννοιαν ἔφασαν, ἕτεροι Χάριν· οἰκείως, διὰ τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ Μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ Μεγέθους". (Epiphanius, Haer. 31,5; Holl I S. 390 f).

[2]) Iren., Adv. Haer. I 13,2; PG 7,581.

[3]) Iren., Adv. Haer. I 30,9; PG 7,698 f.

[4]) Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 294. 306.

[5]) Iren., Adv. Haer. I 6,1.2.

mendes, sondern mit ihr identisch. Die Gnostiker betrachten sich als φύσει πνευματικούς[1]). Damit ist auch die Einheit des Menschengeschlechtes geleugnet, dieses zerfällt in dreierlei Naturen, τρεῖς φύσεις[2]). Klemens von Alexandrien bemerkt dem gegenüber: „Οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται“[3]) Irenaeus schildert klar die gnostische Lehre über den Ursprung des Göttlichen im Menschen: „*Et se quidem spiritales esse, quoniam particula quaedam universitatis* (des Pleroma) *Patris in anima ipsorum deposita est; cum ex eadem substantia habeant animas, ex qua et Demiurgus, sicut dicunt . . .*“[4]). Auch nach dem Zeugnis des Origenes spricht Heracleon von τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ Πατρί[5]). Dem entspricht es, daß Heracleon meint, die Worte Christi Jo 8,44 seien an jene gerichtet, die ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου ἦσαν[6]).

Das göttliche Element, der „Same aus dem Pleroma“, ist die Voraussetzung für die Gnosis[7]). Diese ist eine Gotteserkenntnis, die den Glauben weiter überragt, als Geistiges über dem Tierischen steht[8]). Deshalb klagt der hl. Irenaeus über die Schwierigkeiten einer Auseinandersetzung mit den Gnostikern, da diese immer gleich bei der Hand wären, dem die Gnosis entbehrenden Gegner Mangel an Fassungskraft für ihre Lehre vorzuwerfen[9]). Der Ausdruck „Same“, κόκκος, σπέρμα weist auf die Entwicklungsfähigkeit des Göttlichen im Menschen hin. Der Zielpunkt dieser Entwicklung ist im System der Valentinianer, daß die Seele den Engeln vermählt wird[10]); nach II 19,6[11]) ist es eine vollkommene Erkenntnis, τέλειος λόγος. Auch wird der Eingang ins Pleroma als Ende der Entwicklung bezeichnet: „Οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, αλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον“[12]).

Trotz all der phantastischen Verzerrungen läßt sich die Ähnlichkeit des gnostischen σπέρμα mit der christlichen Gnade nicht verkennen. Der gewaltige Kampf zwischen Kirche und Gnostizismus mußte daher auch auf dem Gebiet der Gnadenlehre ausgefochten werden. Die Gnostiker fassen die Gnade — der Ausdruck gilt unter den bereits gemachten Vorbehalten — auf als identisch mit der Natur und kommen so, allerdings auf dem entgegengesetzten Weg, zum gleichen Ergebnis wie später Pelagius. Hätte Augustinus nicht etwa auch gegen sie schreiben können: „*Numquid natura erit gratia? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere: gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem?*“[13]) Wie die Pelagianer aus eigener Kraft zum Heil gelangen wollten, so kann z. B. Tertullian den Gnostikern vorhalten: „*Ut quid amplius speres de eius Dei fide, cui nunc adaequaris?*“[14]). Aus der Naturhaftigkeit der gnostischen Gnade

[1]) Id. ibid.; PG 7,505. [2]) Iren. Adv. Haer. I 7,5; PG 7,517.
[3]) Strom. I,6; Stählin II, S. 22,20.
[4]) Adv. Haer. II 19,3; PG 7,712.
[5]) In Ioan. 13,25; Preuschen S. 249,1. [6]) ib. 20,23.
[7]) Iren. Adv. Haer. I, 6,1: IV 35,3 u. a. a. O.
[8]) Clemens, Strom. 2,3; Stählin II, S. 118.
[9]) III 15,2; PG 7,918. [10]) Iren. Adv. Haer. I 7,5; PG 7,520.
[11]) PG 7,774. [12]) I 6,4; PG 7,512.
[13]) De gratia et lib. arb. 13,25. [14]) Adv. Val. c. 39.

folgt ihre Unverlierbarkeit und damit das Aufgeben jeder sittlichen Ordnung. Hier setzte namentlich die Abwehrbewegung von christlicher Seite ein. Sie läßt unzweifelhaft erkennen, daß die Väter von Anfang an das gnostische σπέρμα als Gegenstück zur Gnade auffaßten und auch unter dieser Rücksicht bekämpften. So sagt Irenaeus geradezu, nach gnostischer Anschauung hätten die Christen die Gnade — er gebraucht diesen Ausdruck! — nur wie geliehenes Gut zum Gebrauch, sie selbst dagegen hätten sie als eigenen, unverlierbaren Besitz. Ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς· αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν[1]). Wie das Gold im Schmutz seine Natur nicht verliere, so der Pneumatiker (Gnostiker) durch Sünden nicht die Gnade[2]). Der Ausdruck ἐν χρήσει oder κατὰ χρῆσιν war schon zur Zeit des hl. Ignatius von Antiochien ein festgeprägter Terminus technicus, so daß dieser ihn auch außerhalb des theologischen Sprachgebrauches verwenden kann wie etwas allgemein Bekanntes. In der Einleitung des Briefes an die Trallier lobt er an der Gemeinde, sie hätten ihre untadeligen Sitten οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. d. h. beständig, ohne Wankelmut. Mit Recht weist Funk in der Anmerkung zu dieser Stelle auf den Zusammenhang mit dem soeben zitierten Irenaeustext hin.

Dem σπέρμα der Gnostiker stellt Irenaeus das lebendige Samenkorn des Hl. Geistes, die Gnade, gegenüber. Nicht die Verschiedenheit der Natur ist entscheidend für das ewige Los des Menschen, sondern Gerechtigkeit und Glaube[3]). Und zwar ist es wohl die übernatürliche Gerechtigkeit, die Irenaeus hier vor Augen hat; denn er sagt: *iustitia et fides*[4]). Deutlich sieht man, wie Irenaeus den Gedanken vom Samen für das christliche Dogma nutzbar zu machen sucht. Er schreibt von der Wirksamkeit des menschgewordenen Wortes: *„Quando igitur hic vitale semen, id est Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur effudit in humanum genus? Nonne tunc cum convescebatur cum hominibus et bibebat vinum in terra“*[5]). Wer die Redeweise des hl. Paulus vor Augen hat, erkennt in diesem *vitale semen* die Gnade. Wie das σπέρμα zur Gnosis, so führt der lebendige Samen des Geistes zum seligen Schauen Gottes: *„Homines igitur videbunt Deum, ut vivant per visionem immortales facti, et pertingentes usque in Deum. Quod, sicut praedixi, per prophetas figuraliter manifestabatur, quoniam videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum eius, et semper adventum eius sustinent“*[6]). Dieses ganze 20. Kapitel ist ein Beispiel dafür, wie Irenaeus es versteht, der gnostischen Redeweise den christlichen Sinn zu verleihen und so für seine Zeit „modern“ zu schreiben, ohne dem Irrtum Zugeständnisse zu machen. Es enthält die ungemein tief erfaßte Lehre von der *visio beatifica*. — Wohl spricht er auch vereinzelt von einem Innewohnen des göttlichen Wortes im Menschen[7]), doch im allgemeinen ist es der Geist, der durch die Gnade mit der Seele vereinigt ist.

Wie der Same der Gnosis, so entwickelt sich auch der Same der Gnade, und Irenaeus findet herrliche Worte, dieses Wachstum zu schildern.

[1]) I 6,4; PG 7,509. [2]) ib. 2; PG 7,508. [3]) II 29.
[4]) ib. PG 7,813. [5]) IV 31,2; PG 7,1069.
[6]) IV 20,6; PG 7,1036. [7]) V 9,4; PG 7,1147.

„Et Deus quidem perfectus [est] in omnibus, ipse sibi aequalis et similis; totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo vero perfectum percipiens [est] et augmentum ad Deum [al. *a Deo]. Quemadmodum enim Deus semper idem est; sic et homo in Deo inventus, semper proficiet ad Deum. Neque enim Deus cessat aliquando in benefaciendo, et locupletando hominem: neque homo cessat beneficium accipere, et ditari a Deo"*[1]). Diese Entwicklung ist jedoch im Gegensatz zur gnostischen abhängig vom freien Willen des Menschen: V 10,1[2]) führt Iren. das Gleichnis vom veredelten Ölbaum an[3]) an und fährt fort: *„Sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius et assumpserint Spiritum Dei, et illius fructificationem germinaverint, erunt spirituales* [πνευματικοί] *tamquam in paradiso Dei plantati. Si autem respuerint spiritum, et perseveraverint in eo, quod fuerunt ante, magis carnis esse volentes quam spiritus, iustissime in eiusmodi dicitur, ‚quoniam caro et sanguis regnum Dei non possident'."* Dieser Vers (1 Kor 15,50) wurde von den Gnostikern angeführt als Beweis, daß die Hyliker nicht ins Pleroma gelangen können. Irenaeus dagegen zeigt in dem ganzen Kapitel, wie der Mensch durch den Glauben den Hl. Geist empfängt und wie dadurch seine Werke, die vorher wilden Früchten glichen, wertvoll werden, kostbare Früchte für die Ewigkeit. So verdankt man es dem Gnostizismus, daß wir Luther gegenüber an Irenaeus einen Zeugen haben, wie im zweiten Jahrhundert die Lehre des hl. Paulus vom Wert der guten Werke verstanden wurde.

Klemens von Alexandrien wendet den Begriff vom Samen und seiner Entwicklung auf die wunderbare Ausbreitung des Reiches Gottes an[4]), wobei ihm freilich nur das Gleichnis vom Sämann vorzuschweben braucht. Eher dürfte es ein gnostischer Anklang sein, wenn er die Wahrheiten des Glaubens ein σπέρμα πνευματικόν nennt[5]), von dem die griechische Philosophie erfüllt werden müsse. In dem Schriftchen „Quis dives salvetur"[6]) findet sich bei Klemens die Vorstellung des übernatürlichen Samens der Gnade ganz wie bei Irenaeus: Οὐ μὴν ἀλλ' εἰσὶν ἤδη τινὲς καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον [ἢ] ἧττον ἐπίσημοι . . . οὐ βουλόμενοι δοκεῖν ἅγιοι . . . ἐν βάθει γνώμης ἀποκρύπτοντες τὰ ἀνεκλάλητα μυστήρια, . . . οὓς ὁ λόγος „φῶς τοῦ κόσμου" καὶ ἅλας τῆς γῆς καλεῖ, τοῦτ' ἔστι τὸ σπέρμα, εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις θεοῦ, καὶ τέκνον αὐτοῦ γνήσιον καὶ κληρονόμον, ὥσπερ ἐπί τινα ξενιτείαν ἐνταῦθα πεμπόμενον ὑπὸ μεγάλης οἰκονομίας καὶ ἀναλογίας τοῦ πατρός · διὶ δ καὶ τὰ φανερὰ καὶ τὰ ἀφανῆ τοῦ κοσμοῦ δεδημιούργηται. Unverkennbar ist die Anspielung auf die gnostische Fabel von der Sophia, die gegen den Willen des Urvaters das Pleroma verlassen hat[7]) und auf den Demiurgos. Und Strom. 6,17 spricht er mit Emphase von dem „wirklich" beherrschenden und führenden heiligen πνεῦμα, das der Christ durch den Glauben erhalte.

Diese wenigen Beispiele zeigen wohl hinreichend die Bedeutung des Gnostizismus für die Gnadenlehre des zweiten und dritten Jahrhunderts.

[1]) IV 11,2; PG 7,1002. [2]) PG 7,1147. [3]) Röm 11,17 ff.

[4]) σωτηρίου σπέρματος ἐνέπλησε τὸ πᾶν. Protrept. 10. vers. fin.; Stählin I, S. 78,9.

[5]) Strom. 1,1; Stählin II, S. 12,28.

[6]) n. 36; Stählin III, S. 183.

[7]) Iren., Adv. Haer. I, 2,2.3; PG 7,455 ff.

Duns Scotus nach englischen Handschriften

Von Fr. Pelster S. J.—Rom

Der Franziskanerorden rüstet sich zu einem großen Unternehmen. Er will eine kritische Neuausgabe seines größten scholastischen Lehrers, des Johannes Duns Scotus veranstalten. Die Herausgeber beginnen mit dem Punkt, der für den Wert der Neuausgabe von entscheidender Bedeutung ist, mit der kritischen Sichtung des handschriftlichen Materials. Diese Sichtung hat bereits ihre Opfer gefordert. Nachdem schon M. Grabmann[1]) die *Grammatica speculativa*, ein Werk des Thomas von Erfurt, aus der Reihe der Scotusschriften gestrichen hatte, wiesen D. de Basly[2]) und E. Longpré[3]) die Unechtheit der *Theoremata* und des Werkes *De rerum principio*[4]) überzeugend nach. Für *De rerum principio* hat man in dem Franziskaner Vitalis a Furno den wahren Verfasser gefunden[4]). Aber nicht nur Verluste sind zu verzeichnen, auch die Gewinnliste ist nicht leer geblieben. Vor allem hat A. Pelzer[5]) in einer überaus wertvollen, ja grundlegenden Arbeit darauf hingewiesen, daß wir von den *Reportata Parisiensia* des ersten Buches, abgesehen von einer in den codd. Vat. Borghes. 50 und 89 enthaltenen anderen Formulierung, auch eine bedeutend erweiterte Ausgabe, die P. als die eigentlichen *Reportata* ansehen möchte, besitzen. Auf den wahren Charakter der bei Wadding abgedruckten d. 18 q. 3 des dritten Buches der *Reportata*, sowie auf eine in cod. Amplonianus fol. 369 der Erfurter Stadtbibliothek enthaltene Disputation zwischen Scotus und dem Dominikaner Guillelmus Petri Godino und den handschriftlichen Zustand der *Quaestiones in Metaphysicam* konnte ich in einer kleineren Arbeit hinweisen[6]). Fragen über die Heimat, den Lehrer des Scotus, die Zeit des Pariser Aufenthaltes wurden geklärt.

Nunmehr beginnt Ch. Balić[7]), der bereits eine Anzahl von Bibliotheken nach Scotushandschriften durchforscht hat, die Untersuchung mehrerer Fragen, die das Leben des Scotus und vor allem seinen Sentenzenkommentar betreffen. Es ist sehr zu begrüßen, daß B. sogleich die öffentliche Diskussion einleitet, und es wäre zu wünschen, daß sich möglichst zahlreiche Forscher an der Erörterung der Vorfragen beteiligen. Dann be-

---

[1]) Die Entwicklung mittelalterlicher Sprachlogik: Philosoph. Jahrbuch 55 (1922) 132—135. 199—202. Mittelalterl. Geistesleben, München 1926, 118—125.

[2]) Archivum Franciscanum Historicum 11 (1918) 3—31.

[3]) La Philosophie du B. Duns Scot., Paris 1924, 29—48. 22—27.

[4]) E. Longpré, Pour la défense de Duns Scot: Rivista di Filos. Neoscolastica 18 (1926) 35 f.

[5]) Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie 5 (1924) 447—492.

[6]) Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben: Franziskanische Studien 10 (1923) 11—16. 27—31.

[7]) Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot: Revue d'histoire ecclésiastique 27 (1926) 551—566.

steht begründete Aussicht, daß die überaus schwierige Edition von bleibendem Erfolg gekrönt werde.

In dieser Übersicht möchte ich über die Ergebnisse von B. kurz berichten und zugleich einige kritische Bemerkungen und erweiternde Angaben machen. Letzteres ist mir möglich, da ich dank des überaus weitgehenden Entgegenkommens der Bibliothekare von Worcester Cathedral, von Balliol und Merton College in Oxford, der Herren Canon Blake, Pickard-Cambridge und Dr. P. Allen, bereits im Sommer 1924 das von B. benutzte englische Material in aller Muße studieren konnte.

An erster Stelle bringt B. aus cod. B. I von Christ Church Canterbury (saec. 14) eine jener Totenklagen des Mittelalters, die für Beurteilung des Ansehens, das der Verstorbene genoß, stets wertvoll sind. Der zweite Teil der Klage *Johannem subtilem* — der erste Teil beginnt *Scocia plange* — ist m. W. zum ersten Male gedruckt. B. möchte, daß die Fassung der Canterbury-Hs die Quelle für die übrigen bilde. Mit dieser Ansicht, die übrigens von geringerer Tragweite ist, dürfte B. wohl kaum durchdringen. Zu deutlich beginnt mit *Johannem subtilem* ein zweites Gedicht, das sich inhaltlich und vor allem reimtechnisch vom ersten deutlich abhebt. In ihm fehlt mit einer einzigen Ausnahme der Innenreim in der Mitte vollständig; der Endreim ist starkem Wechsel unterworfen, das Ganze viel unvollkommener. Beide Teile setzen aber schon verschiedene Lesarten der Vorlage voraus, wie die Worte „*clara vel rara*“[1]), „*fuit vel sit*“, beweisen. Der erste Teil dient als Nachschrift zu einem Werke des Duns „*probat hec edicio clare*“. Der zweite Teil ist, falls nicht eine rein poetische Fiktion vorliegt, zu Köln entstanden und gewinnt dadurch besonderes Interesse. In diesem Abschnitt nun finden wir die Verse:

Ingenii flore vernans mentisque pudore
Iam putret fuscans late quandoque coruscans.
Quid modo, Dunicie decus artes philosophie?
O, iam morte cadunt sollerter et ad sua vadunt.

B. bemerkt, die Abkürzung *(dncie)* gestatte auch die Lesung *divicie;* er gibt aber *Dunicie* den Vorzug. Ich glaube, wohl kaum zu Recht. Der Verfasser will die Vergänglichkeit alles Irdischen schildern. Deshalb ruft er aus: *Quid modo divicie, decus, artes, philosophie?*[2]) wobei ihm das weniger passende, aber bei solcher Betrachtung übliche *divicie* schlecht und recht als Reimwort zu *philosophie* dienen muß. Sonst müßte man *Dunicie* als Vokativ von *Dunicius* oder auch als Genetiv zu *Dunicia* fassen, so daß zu lesen wäre: *Quid modo, Dunicie, decus* . . . oder *Quid modo, Dunicie decus.* In beiden Fällen wäre *Dunicie* oder *Dunicie decus* unmittelbare Anrede an Scotus. Nun läßt sich freilich die Form *Dunce* und *Duncius* nachweisen.

[1]) B. glaubt, der Poet der Canterbury-Fassung habe *clara vel rara* dem Leser zur Auswahl überlassen. Die Wahl der Cesena- und Avignon-Hs für *rara* und der Cambridge-Hs für *cara* seien späteren Datums. Nach Analogie von zahlreichen andern Fällen dürfte aber der umgekehrte Vorgang allein der Wirklichkeit entsprechen.

[2]) Es ist *ars* hier wohl im weiteren Sinne genommen, wie es vorher heißt: *qualibet arte peritus.*

Eine Schwierigkeit bereitet aber das eingeschobene *i* und noch mehr die Tatsache, daß Scotus im ganzen Gedicht kein einziges Mal apostrophiert wird. Die Stelle ist deshalb so zweifelhaft, daß man aus ihr nicht auf den Geburtsort schließen kann.

Anderseits möchte ich nach den Erfahrungen, die ich mit englischen Hss gemacht habe, durchaus nicht ausschließen, daß auch Duns ohne *de* sehr wohl die Heimat bezeichnen kann. So enthalten z. B. die aus Oxford stammenden Hss Q. 99 und Q. 46 der Kathredralbibliothek Worcester, cod. 92 von New College in Oxford, cod. 300 (514) von Caius College zu Cambridge, cod. 158 Assisi, die alle der Zeit des Scotus angehören, eine große Anzahl von Namen, die offenkundig Ortsbezeichnungen sind, ohne daß ein *de* beigefügt wäre. Die Frage also, ob das schottische Städtchen Duns Heimat des Scotus ist oder nicht, bleibt noch immer offen.

An zweiter Stelle beschäftigt sich B. mit Wilhelm von Ware, dem vorgeblichen Lehrer des Scotus. Kardinal Ehrle[1]) hatte darauf aufmerksam gemacht, daß das älteste wirkliche Zeugnis für Wilhelm von Ware als Lehrer des Scotus sich erst in dem gegen Ende des 14. Jahrh.s geschriebenen *Liber conformitatis* des Bartholomaeus von Pisa finde, daß also die Nachricht nicht ohne weiteres glaubwürdig sei. B. verstärkt diesen Beweis, indem er auf Grund persönlicher Prüfung dem Zeugnis des cod. 1424 der Nationalbibliothek zu Wien, dessen Wert ich bereits stark angezweifelt hatte[2]), jede selbständige Bedeutung abspricht. Anderseits möchte B. der Randbemerkung des cod. 18332 der Staatsbibliothek München „Guarre", der er eine andere Stelle mit *opinio Varronis* aus cod. 525 der Arsenalbibliothek Paris anfügen kann, größeres Gewicht beilegen[3]). Allein da wir im *Opus Oxoniense* durchgehends keine Zeitgenossen zitiert finden, so bleibt es solange zweifelhaft, daß Scotus hier Ware im Auge hatte, bis entweder ein wörtliches Zitat aus Ware oder die Ursprünglichkeit der Randbemerkung nachgewiesen wird. Zudem ist auch, wenn Ware gemeint sein sollte, durchaus noch nicht erwiesen, daß er „Lehrer" des Scotus war.

Ich möchte hier eine andere Vermutung aussprechen: Ware ist etwa gleichaltriger Zeitgenosse des Scotus; er hat aber anscheinend seinen Kommentar vor der letzten Redaktion des *Opus Oxoniense* verfaßt. Folgende Gründe bestimmen mich zu dieser Annahme: In den Hss Assisi 158, Worcester Q 46. und Q. 99, über die ich demnächst eingehender berichten möchte, haben wir beinahe sämtliche Oxforder Franziskanerlehrer von etwa 1285 bis ungefähr 1305. Ware ist nicht unter ihnen. Überhaupt sind ein Zitat oder

[1]) Handschriftliches zu Scotus: Franz. Stud. 10,2—6.

[2]) A. a. O. 3.

[3]) B. führt aus cod. F. 39 Worcester die Notiz an: *Doctor Sco. habuit istam quaestionem a doctore Ware 2. l. utrum mundus est aeternus* Ich hatte mir die Stelle folgendermaßen notiert: *doctor sa[nctus]* oder *Sco[tus] habuit ista q[uestione] 7; doctor Ware 2 li[bro] utrum mundus est eternus.* Hier ist der Sinn offenbar ein völlig verschiedener. Wer richtig gelesen hat, kann ich ohne neue Prüfung der Stelle nicht sagen. Da der *inceptor* Ware hier *doctor* genannt ist, so scheint der Verfasser der Zeit des Scotus und Ware bereits etwas fern zu stehen.

eine Hs von ihm, die noch aus dem 13. Jahrh. stammten, nicht nachweisbar. Endlich gehören in dem interessanten, von C. Michalski zuerst entdeckten cod. 300 (514) des Caius College zu Cambridge, der einen um 1315 verfaßten Sentenzenkommentar der Oxforder Franziskanerschule enthält, die allermeisten „Oxforder" Namen dem 14. Jahrh. an[1]). Ware wird sehr häufig genannt. Einmal heißt es sogar f. 97v: *Duns, cui concordat Ware*, zweimal f. 100r: *Duns et Ware*. Das klingt eher, als sei Duns das führende Element. Vor allem aber scheint mir die Erörterung der Unbefleckten Empfängnis, wie wir sie bei Ware finden, weiter fortgeschritten zu sein als dies bei Scotus in den *Reportata Parisiensia* der Fall ist[2]). Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß Ware sein drittes Buch erst nach dem Bekanntwerden der *Reportata Parisiensia* schrieb. Will man nun gelten lassen, daß Scotus im *Opus Oxoniense* auf ihn Bezug nimmt, was durchaus möglich ist, so erhält man für den Sentenzenkommentar des *Inceptor* als mutmaßliche Zeit der Abfassung 1304—c. 1306.

Viel wichtiger sind die Fragen, welche sich an die *Reportata Parisiensia* anknüpfen. B. beginnt mit einer Beschreibung des cod. Fol. 69 der Kathedralbibliothek Worcester, den vor vielen Jahren Kardinal Ehrle entdeckt und später zu der für die ganze Scotusforschung so bedeutsamen Datierung der *Reportata Parisiensia* benutzt hatte[3]). Die Hs ist m. E. von

[1]) Die Namen der Oxforder Lehrer sind: [Roger] Bacon, Marston, Berwick, Hartlepool, Bridlington, Baldeswell, [Martin of] Alnwick, Duns, Conington, [Peter of] Sutton, Schyrbowrn, Ware (Franziskaner); [Thomas of] Sutton, Macklesfield (Dominikaner); Grosseteste und Faversham (Weltpriester und Kanzler der Universität). Mit Ausnahme des Grosseteste und der vier ersten Franziskaner, die nur ganz gelegentlich erwähnt werden, lehrten alle im 14. Jahrh. Interessant ist, daß Roger „Bakun" zu der Frage: *Utrum sicut in homine sunt quinque sensus exteriores sc. visus, auditus, gustus, odoratus et tactus, ita necesse sit ponere quinque interiores*, ff. 141v—145v, viermal erwähnt wird. Es hat sonst fast den Anschein, als hätten die von Roger best geschmähten Theologen ihn mit Nichtbeachtung gestraft. So selten findet sich sein Name in theologischen Schriften.

[2]) Scotus sagt nach cod. Worcester F. 69 und dem Pariser Druck von 1517 nur: *Quid ergo tenendum in questione? Nichil assero. Sed potuit esse quod beata virgo esset in peccato originali tantum per unum instans . . . . vel potuit esse quod per aliquod tempus fuisset in originali . . . vel potuit esse quod nunquam fuisset in originali . . . 3m patet quod potuit esse quod nunquam infuisset culpa, ut probatum est . . .* — Wadding läßt hier unbegreiflicher Weise das *Nihil assero* seiner Vorlage einfachhin aus. — Ware dagegen sagt: *Alia est opinio quod non contraxit originale. Quam volo tenere, quia si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per superabundantiam.* (Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione. Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1914, 4). Ebenso ist die Gliederung der Frage, die an die *Reportata* anklingt, übersichtlicher. Auch führt er mehr Autoritäten an, als Scotus es tut. Aus Ware, nicht aus Scotus, hat auch der Anonymus von cod. 300 (514) des Caius College sein Material geschöpft, dem er nur noch einen *sermo auctenticus* aus der Abtei Waltham anfügt (f. 173v).

[3]) Handschriftliches zu Scotus: Franz. Stud. 10,7—10.

grundlegender Bedeutung. Auch B. sagt von ihr: *Le manuscrit est d'une grande valeur et présente un intérêt considérable.*

Da die Beschreibung, die B. liefert, durchaus nicht hinreicht, um andere Hss gleichen Charakters mit Sicherheit zu erkennen und da zudem die so wichtige Vergleichung mit den Drucken nicht vorgenommen wurde, so dürften etwas eingehendere Angaben nicht unwillkommen sein. An und für sich könnte die Feststellung genügen, daß abgesehen von ein oder zwei größeren Ausnehmen die Hs mit dem Pariser Druck von 1517 und 1518, den jüngst A. Pelzer[1]) wieder in die Scotusforschung einführte, im wesentlichen übereinstimmt. Indessen wäre bei der Seltenheit[2]) dieser Ausgabe den wenigsten mit einer solch allgemeinen Angabe gedient.

Cod. Fol. 69 (membr. ff. 368, 29·5×20·5 cm [2 col.] saec. 14. in.) der Kathedralbibliothek zu Worcester ist in englischer Hand geschrieben. Er enthält: ff. 2ᵛ—6ᵛ verschiedene Fragen, die noch der Bestimmung harren; ff. 7ʳ—63ʳ das erste Buch der *Reportata Parisiensia* — f. 63ʳ—ᵛ steht ein Nachtrag zu d. 46, der beginnt: *Ad questionem dico quod voluntas accipitur ut potencia vel ut actus vel ut signum* —; ff. 66ʳ—132ᵛ das zweite Buch; ff. 132ᵛ—157ᵛ das dritte Buch der gleichen *Reportata*. Auf ff. 158ʳ—160ᵛ finden wir ein Quaestionenverzeichnis zu den vier Büchern. Die Fragen des ersten Buches schließen f. 158ᵛ: *Expliciunt questiones super primum sentenciarum date a fratre J.* (das Folgende ist ausradiert und darüber steht geschrieben *Dons et Scoto) ordinis fratrum minorum Parisius anno domini M° trecentesimo secundo intrante tercio.* Die Fragen des zweiten Buches schließen f. 159ʳ: *Expliciunt questiones 2i sentenciarum.* Das dritte Buch hat nur 17 Fragen: 159ᵛ ist frei geblieben. Nach der letzten Frage des vierten Buches lesen wir f. 160ᵛ von gleichzeitiger Hand: *Explicium questiones sentenciarum date a fratre J* (ergänzt ist in anderer Tinie *hoanne Duns) ante dicto*[3]) *in studio Parisius anno domini M° CCC° I q°* [ich löse jetzt nicht *tercio* sondern *quarto* auf[4])]. Nun folgen ff. 160ᵛ—173ᵛ *Reportata* von Quaestionen, die f. 160ᵛ als *Notabilia cancellarii addita super 3m* eingeführt

---

[1]) Le premier livre des Reportata Parisiensia: Ann. de l'Inst. Sup. de Phil. 5,461—467.

[2]) Pelzer a. a. O. 461 macht ein Exemplar in der Nationalbibliothek Rom und drei in der Pariser Nationalbibliothek namhaft. Von dem Venediger Nachdruck aus dem Jahre 1597 kennt P. ein Exemplar im Britischen Museum. Bei der erhöhten Bedeutung, die jetzt diesen Drucken zukommt, wäre es wünschenswert, wenn auf weitere Exemplare hingewiesen würde.

[3]) B. liest statt *ante dicto* irrtümlich *magistro.*

[4]) In den Franz. Stud. 10,9 war die Zahl 1303 angegeben, die auch B. übernimmt. Was als *q [quarto]* gedeutet wurde, gleicht viel mehr der mittelalterlichen Form der arabischen 5. Zudem ist mir die Verbindung des Buchstabens q mit dem vermindernden Zahlzeichen I bisher niemals begegnet. Wenn ich in dem Artikel die Ansicht Waddings teilte, nach der Scotus von der Erklärung des ersten Buches unmittelbar zum vierten Buch übergegangen sei, so beruht diese Annahme auf einer falschen Voraussetzung. W. stützt sich zum großen Teil nicht auf die eigentlichen *Reportata*, so daß all seine Angaben nachzuprüfen sind. Vgl. A. Pelzer, Ann. de l'Inst. Sup. 5,486—491.

werden. Auf ff. 174r—256v haben wir die *questiones fratris Joannis Duns super quartum*. Endlich folgen anonym ff. 264r—363v die bekannten Traktate des Herveus Natalis gegen Heinrich von Gent: *De gradibus in formis* ff. 264r—280r; *De esse et essencia* ff. 286r—296v; *De intellectu* ff. 296v—316r; *De voluntate* ff. 317r—363v [1]). Nach der *tabula* f. 363v kommen noch ähnlich wie zu Anfang Fragmente von Quaestionen. F. 367r lesen wir den Eigentumsvermerk: *Liber ecclesie cathedralis b. Marie Wigorniensis.*

Gehen wir nun zur genaueren Beschreibung der einzelnen Bücher über. Da ist zunächst zu bemerken, was B. anscheinend übersehen hat, daß wir einen doppelten Anfang des ersten Buches haben. Auf ff. 7r finden wir als erste Frage: *Utrum Deus sub propria racione deitatis possit esse subiectum alicuius sciencie. Quod non. Omne scibile de quocunque subiecto habet conceptum alium a conceptu subiecti naturalis.* Der Wortlaut stimmt mit dem Anfang der von Pelzer entdeckten *Reportatio maior*. Auch die von P. verzeichneten Auslassungen der Wiener und Oxforder Hss finden sich. Leider reichen meine Aufzeichnungen nicht aus, um etwas Sicheres festzustellen. Die vorletzte Frage f. 12r: *Utrum relacio comparata ad essenciam sit racio et res,* und die letzte f. 12v: *Queritur an infinitas sit intrinseca racio Dei* finde ich jedenfalls weder in cod. Borghes. 325, dem Text der größeren Reportation, noch in cod. Borghes. 50, der von Pelzer entdeckten *Reportatio H. Alemanni*. Auf f. 13r beginnt noch einmal das erste Buch mit der Frage: *Queritur, utrum Deus sub racione deitatis possit esse subiectum alicuius sciencie. Quod non, quia subiectum et quod scitur habent distinctum conceptum. Sed nichil quod scitur de Deo habet distinctum conceptum ab eo.* Es folgt f. 13v: *Queritur utrum veritates scibiles de Deo sub racione deitatis possint sciri a viatore. Quod sic. Primo ad Corinthios XII habetur . . .* Die dritte Frage lautet f. 15r: *Queritur utrum viator ex naturalibus mere possit scire veritates scibiles de Deo. Quod sic. quia potest scire phisicam ex naturalibus.* Die letzte Frage des Prologs, die in der Ausgabe fälschlich in das erste Buch geraten ist, wie bereits Pelzer bemerkt hat, lautet: *Utrum hec sciencia sit de omnibus. Dicitur quod sic.* Nun folgt als erste Frage der ersten Distinktion f. 15v: *Utrum obiectum fruicionis sit finis ultimus. Quod non per Ambrosium.* Auch in den folgenden Fragen bleibt die völlige Übereinstimmung mit dem Druck. Die vorletzte Frage f. 62v lautet: *Utrum Deus permittat mala fieri,* die letzte f. 62v: *Utrum voluntas creata conformis voluntati divine sit recta.* Sie schließt f. 63v: *quod obiectum voluntatis a voluntate. Et hoc est verum ad hoc quod sit actus rectus.* Eine weitere Hs, welche das erste Buch in dieser Fassung bietet, ist mir bis jetzt nicht bekannt.

Das zweite Buch beginnt f. 66r: 1. *Queritur utrum primus actus causandi sit ab essencia divina, ut precise est in tribus personis. Quod non. Ricardus 3° de trinitate c. XII.* 2. f. 67v: *Queritur utrum causabile antequam causetur in actu habeat verum esse reale aliud a sua causa. Quod sic. Res que postea.* 3. f. 69r: *Queritur utrum Deus possit aliquid creare.* Die vorletzte Frage d. 43 f. 132r lautet: *Utrum possibile sit voluntatem peccare in spiritum sanctum. Quod non. Jo XV qui odit;* die letzte f. 132v: *Utrum potencia peccandi sit a Deo. Quod non, quia nichil est . . .* Sie schließt f. 132v: *et posteriori et tanto plus*

[1]) Diese ungemein interessanten Traktate, die in einer ganzen Reihe von Hss erhalten sind, wurden leider niemals gedruckt.

posteriora dependent ad ipsum. Ideo omnia dependent ad Deum, qui est benedictus in secula seculorum. Die gleiche Redaktion des zweiten Buches findet sich auch in cod. 205 des Balliol College Oxford (membr. ff. 283, 43·3×29·8 cm saec. 15, ff. 186r—283v)[1]), ferner in cod. G. 3. 1 (Coxe 61) des Merton College Oxford (membr. ff. 222, 40·2×26·5 cm saec. 15 ff. 115r—220r)[2]).

Die ersten Fragen des dritten Buches lauten: 1. f. 132v: *Queritur utrum possibile sit naturam humanam personaliter uniri uni soli persone divine. Quod non. Persona divina est actus primus. Ergo non potest sibi uniri.* 2. f. 134v: *Queritur utrum natura humana possit personari simul in tribus personis.* 3. f. 134v: *Queritur utrum possibile sit plures naturas esse assumptas simul ab una persona.* Die Fragen des Textes und des Verzeichnisses schließen mit der d. 17, f. 157r: *Utrum in Christo sint tantum due voluntates;* f. 157r: *Queritur utrum Christus aliquid voluit vel aliquid oraverit quod non fuit factum.* Der Schluß lautet f. 157v: *ideo dico: universaliter fuit eius oracio exaudita in re petita* Die gleichen Fragen finden sich in cod. Fol. 39 derselben Bibliothek (membr. sine num. 29·5×20 cm saec. 14). Jedoch folgen hier auch Quaestionen zum letzten Teil des Buches. Desgleichen treffen wir dieselben in cod. G, 3. 2 (Coxe 62) von Merton College (membr. ff. 259, 46×27·8 cm a. 1453) und ebenso in cod. 206 des Balliol College in Oxford (membr. ff. 266, 42·5×29·6 cm a. 1462)[3]).

Wir kommen nun zum vierten Buch. Nach der Überschrift f. 174r: *Incipiunt questiones fratris Joannis Duns super quartum questio prima* beginnen die Fragen: 1. *Utrum possibile sit creaturam respectu producendi per creacionem habere aliquam efficienciam.* 2. f. 175r: *Utrum sacramentum sit essencialiter invisibilis gracie visibilis figura.* 3. f. 176r: *Utrum sacramenta nove legis habeant aliquam causalitatem respectu gracie.* Die letzten Fragen lauten: f. 254r: *Queritur utrum corpus beati per dotem subtilitatis posset esse simul cum alio corpore; Queritur utrum secundum rectam racionem posset appeti non esse propter miseriam;* f. 255v: *Queritur utrum dampnati appetant non esse propter miseriam.* Sie schließt f. 256v: *si possent aliquando non esse in igne et non ardere.* Die gleiche Redaktion fand ich in cod. Merton College G. 3. 3 (Coxe 63) (membr. ff. 117, 42×27·3 cm a. 1455 ff. 1r—113r) und in cod. 206 von Balliol College (membr. ff. 266, 42·5×29·6 cm a. 1463 ff. 141r—266v).

Es ist jedoch zu bemerken, daß cod. Worcester F. 69 im vierten Buch nicht vollständig ist. Dies wird bereits im Inhaltsverzeichnis f. 160v angedeutet;

[1]) Es fehlt hier das erste Blatt. Die Hs beginnt in der ersten Frage mit den Worten: *nisi intellectus illuminatus.*

[2]) Der Wortlaut der ersten Frage ist vom Wortlaut des Textes der Worcester Hs leicht verschieden; er stimmt aber mit der ersten Frage des Verzeichnisses dieser Hs: *Utrum primus actus causandi precise sit a tali principio sc. essencia ut est in tribus personis.*

[3]) Im Druck, in cod. Balliol 206 und ebenso im Inhaltsverzeichnis der Worcester Hs geht der ersten Frage von Fol. 69 eine andere voraus: *Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius nature vel in alia natura. Quod non. Omnis persona est formaliter tale ens secundum naturam, cuius est.* Da in cod. Balliol das erste Blatt fehlt, so ist die Frage unvollständig. An der entsprechenden Stelle der Merton Hs G. 3. 2 (62) fehlen mehrere Blätter.

denn dort heißt die letzte Frage: *Utrum beatitudo omnium corporum beatorum sit equalis.* Tatsächlich fand ich nun in cod. Q 99 der gleichen Bibliothek auf ff. 54v—56r die vier Fragen: f. 54v: *Utrum beati videant penas dampnatorum; utrum equalis erit pena omnium hominum dampnatorum;* f. 55r: *utrum beatitudo omnium corporum beatorum sit equalis;* f. 55v: *utrum Christus dominus (?) velit magis beatitudinem suam quam beate Marie*[1]). Auf f. 56r steht die gleichzeitige Bemerkung: *Expliciunt questiones 4or fratris Johannis Duns, que sunt de residuo 4i libri.* Die einfachste und nächstliegende Erklärung des *Explicit* scheint mir diese zu sein: Der Schreiber gibt seine Absicht kund, die in cod. Fol. 69 der gleichen Bibliothek fehlenden Fragen nachzutragen. In dieser Voraussetzung aber erhalten wir ein sehr willkommenes Hilfsmittel, um Fol. 69 zu datieren; denn Q 99 ist im alleräußersten Fall um etwa 1310 vollendet[2]).

Es ergibt sich jetzt naturgemäß die Frage: Wie verhalten sich cod. Fol. 69 Worcester und die entsprechenden übrigen Hss zum Pariser Druck von 1517 und 1518 und zu den Reportata Waddings. Ich habe den Wortlaut und Anfang der Fragen verglichen und ebenso bei jedem Buche aus dem Inhalt eine Anzahl von Proben gemacht, so daß ich eine der Wahrheit nahekommende Antwort geben kann, wenngleich man bei dem verwickelten Zustand der Überlieferung im einzelnen noch immer auf Überraschungen gefaßt sein muß.

Die Antwort auf den ersten Teil der Frage lautet: Fol. 69 (einschließlich des Fragmentes aus Q 99) stimmt im wesentlichen durchaus mit dem Pariser Druck überein. Folgende größere Abweichungen seien angemerkt: 1. Der oben mitgeteilte Schluß der letzten Frage des ersten Buches f. 63r findet sich im Druck nicht. 2. Der Wortlaut der ersten Frage des zweiten Buches ist etwas verschieden vom Wortlaut, den die gleiche Frage im Inhaltsverzeichnis von Fol. 69, in cod. Merton G. 3.1 (Coxe 61) und im Druck hat. 3. Im dritten Buch fehlt zu Anfang die Frage: *Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius nature vel in alia natura.* 4. Das dritte Buch schließt ab mit d. 17, während der Druck bis zur letzten Distinktion reicht.

Die Antwort auf den zweiten Teil der Frage gestaltet sich schwieriger. Was das erste Buch angeht, so hat Pelzer durch seine eindringenden und mühevollen Untersuchungen die Willkür und Unzuverlässigkeit Waddings in der Kontamination seines Textes nachgewiesen, so daß für dieses Buch bis zur Herstellung einer kritischen Ausgabe wissenschaftlich nur der Pariser oder Venediger Druck in Frage kommen. Im zweiten Buch stimmen zwar sämtliche Fragen Waddings mit Fol. 69 Worcester und dem Pariser Druck überein. Da jedoch Wadding auch hier die von Pelzer wiederentdeckte *Abbreviatio* des Wilhelm von Alnwick benutzte, so ist im einzelnen größte Vorsicht geboten. Pelzer hat uns über das Verhältnis näheren Aufschluß versprochen. Ich kann deshalb von weiterer Untersuchung ab-

[1]) Diese letzte Frage finde ich weder im Verzeichnis in Fol. 69 noch sonst irgendwo. Es wird eine versprengte Quaestio sein, die in der Vorlage von Q 99 zu Schluß angefügt war.

[2]) Der Nachweis hiefür muß an anderer Stelle geführt werden.

sehen. Für die 17 Distinktionen des dritten Buches stand W. nur der Pariser Druck zur Verfügung[1]). Außer den gewöhnlichen Verbesserungen oder hie und da auch Verschlechterungen haben wir hier keine Abweichungen zu erwarten. Sehr stark verschieden vom Druck und Fol. 69 ist dagegen das vierte Buch Waddings. Er hat hier nach seiner Vorrede zu schließen eine Hs von S. Francesco in Trastevere zugrunde gelegt.

Und nun zwei Folgerungen, die sich unmittelbar aus der Beschreibung der Hs Fol. 69 Worcester und ihrer Vergleichung mit dem Druck ergibt. Nach dem Verfasser der *Vita B. Joannis Dunsii Scoti*, M. Ferchio[2]), sollte der Pariser Druck eher die Kompilation eines Skotisten als das Werk des Scotus selbst sein; es unterscheide sich im Stil vollständig von den echten Werken[3]). Nach Wadding[4]) sind die *Reportata* des Druckes eines Scotus völlig unwürdig, sie sind ein unechtes und verfälschtes Werk. Auch Pelzer[5]) mußte der Ausgabe skeptisch gegenüberstehen, da er keine Hss kannte, auf die sie zurückging. Durch die Auffindung der Hss von Worcester und Oxford hat sich die Lage völlig geändert. Eines ist sicher: Der Pariser Druck enthält keine Fälschung und keine Kompilation, sondern echte *Reportata* der Pariser Lehrvorträge. Der Druck mag seine Fehler und Ungenauigkeiten haben — sie scheinen mir übrigens nicht wesentlich über das bei allen Drucken gewohnte Maß hinauszugehen —, aber wollen wir zweifellos echtes skotistisches Lehrgut haben, so müssen wir einstweilen zu ihm und nicht zu der Ausgabe Waddings gehen[6]). Die Unterschrift und das Alter der Worcester-Hs geben uns sichere Bürgschaft.

[1]) Im zweiten Teil des dritten Buches folgt W. im ganzen dem Pariser Druck. Aber in d. 34 taucht auf einmal die Frage auf: *Utrum virtutes dona, fructus et beatitudines distinguantur*, die vom Druck abweicht. Die letzten Fragen läßt er aus, da sie im wesentlichen mit dem *Opus Oxoniense* identisch seien.

[2]) Die näheren Angaben s. bei Pelzer, Le premier Livre: Annales 5,465—467, der zuerst wieder auf Ferchio hingewiesen hat.

[3]) Von all den Gründen, die Ferchio in seinen Discussiones Scoticae, Patavii 1638, De autore Reportatorum gegen die Echtheit der *Reportata* anführt, könnte einer vielleicht Eindruck machen: Im vierten Buch der *Reportata* z. B. l. 4 d. 11 q. 33; d. 21 q. 2 soll unter der Formel *adducit unus doctor, dicit doctor, dicit iste doctor, teneo . . . cum doctore*, das *Opus Oxoniense* zitiert werden; der Verfasser würde demnach Scotus als eine zweite Person anführen. Die Schwierigkeit löst sich ungemein einfach. Der zitierte Lehrer ist nicht Scotus, sondern Richard von Meneville (Mediavilla), wie sich aus dem Vergleich der Texte zur Evidenz ergibt. In dem späteren und reiferen *Opus Oxoniense* gibt Scotus die Ansicht Richards kurz als seine eigene wieder. Im übrigen ist der jugendliche Scotus so stark von Richard abhängig, daß man fast die Frage stellen könnte, ob dieser nicht Lehrer des Scotus sei. Indirekt, durch seine Schriften, ist er es jedenfalls in hohem Maße.

[4]) *Censura* zu den *Reportata* der Lyoner Ausgabe von 1639.

[5]) Le premier Livre: Ann. 5,467.

[6]) Es ist vielleicht nicht nutzlos darauf aufmerksam zu machen, daß eine Nachprüfung der verschiedenen Ausgaben des *Opus Oxoniense*, die ich vor mehreren Jahren in der Münchener Staatsbibliothek vornahm, mich zu der Über-

Zweitens: Die früher allgemein angenommene Behauptung Waddings, nach der die Reportata Parisiensia in den allerletzten Lebensjahren des Scotus entstanden seien, ist hinfällig. Diese Reportata Parisiensia sind die Frucht der Vorlesungen, die Scotus als Baccalaureus in den Jahren 1302—1304 hielt. Es ist aber wenigstens für den Anfang des 14. Jahrh.s ausgeschlossen, daß Scotus zu Paris als Magister noch einmal über die Sentenzen las[1]). Wenn aber die Reportata Parisiensia auf die Jahre zurückgehen, in denen Scotus als Baccalaureus lehrte, so geht es nicht an, in diesen Vorlesungen, die noch zudem reportiert sind, den endgültigen und letzten Ausdruck des skotistischen Gedankens zu sehen[2]).

Die Hs von Worcester in Verbindung mit andern englischen Scotus-Hss, von denen sogleich die Rede sein wird, führt zu der Frage der *Reportatio maior*. Und um die Lösung dieser Frage hat sich B. ein ganz wesentliches Verdienst erworben. Grundlegend ist auch hier die oft erwähnte Arbeit Pelzers[3]). Er stellte in drei Hss eine Reportation des ersten Buches fest, die den Pariser Druck an Umfang bedeutend übertraf und auch in der Formulierung der Fragen von ihm abwich[4]). P. war geneigt, in ihnen die eigentlichen Pariser Reportata zu sehen. Eine wichtige Ergänzung lieferte

zeugung führte, daß von der vorzüglichen Ausgabe des Mauritius de Portu Hiberni eine absteigende Linie zu Cavellus und Wadding führt.

[1]) Es läßt sich bis heute kein einziges Beispiel anführen, aus dem hervorginge, daß ein Magister als solcher zu Paris über die Sentenzen gelesen habe. M. Ferchius, Discussiones Scoticae. De autore Reportatorum, möchte freilich auch das *Opus Oxoniense* nach Paris verlegen. Aber einmal ist dies gegen alle Tradition. Dann ist der einzige stichhaltige Grund, die wirklich gute Beobachtung über die Andeutung, die Scotus in l. 2 d. 17 q. 2 *Utrum Paradisus sit locus conveniens habitationis humanae*, von seinem Aufenthaltsort macht, gerade dem am meisten problematischen Teil des *Opus Oxoniense* entnommen. Es sei nur bemerkt, daß die fragliche Quaestio in cod. E. 1. 1 (Coxe 87) von Merton College (membr. ff. 258, 32·2×21 cm, saec. 14 ex.), welcher die *Addiciones* des Wilhelm von Alnwick zum ersten und zweiten Buch der *Reportata* und die *Quodlibeta* enthält, gerade diese Quaestio auf f. 144^{r} ein Nachtrag zum Ganzen ist. An der fraglichen Stelle */sol/ distat a nobis per 24^{or} gradus* finden wir über „*a nobis*" *Parisius* geschrieben. Am Rand ist dazu bemerkt: *A Magdburg* 28, ab *Erphordia* 27.

[2]) Vgl. hierüber Handschriftliches; Franz. Stud. 10,9 f.

[3]) Le premier Livre: Ann. 5,458—461.

[4]) Es sind: cod. Vat.-Borgh. 325 saec. 14 ff 1^{r}—92^{v}, cod. 1453 der Wiener Nationalbibliothek saec. 14 ff. 1^{r}—125 und cod. 51 des Merton College Oxford saec. 15 ff. 1^{r}—190^{v}. Zu ihnen kann ich hinzufügen: cod. 205 des Balliol College zu Oxford (membr. ff. 283, 43·3×29·8 cm, a. 1463, ff. 1^{r}—184^{v}) und cod. K II 26 der Nationalbibliothek zu Turin (saec. 14). Nach den Aufzeichnungen von S. E. Kardinal Ehrle handelt es sich auch in cod. 12 der Munizipalbibliothek Todi (saec. 14) gerade um diese *Reportatio maior* des ersten Buches. Es sei nochmals auf das bereits mehrfach angeführte *Expticit* hingewiesen: *Summa fratris Johannis Duns provincie Anglicane super 1^{m} librum Sentenciarum secundum lecturam Parisiensem.*

C. Michalski[1]), indem er auf cod. 1408 der Universitätsbibliothek Krakau (saec. 14) hinwies. Diese Hs enthält eine Redaktion des dritten Buches, die von der gedruckten verschieden ist. Ich hatte nun in dem bereits erwähnten cod. 206 des Balliol College Oxford (a. 1462) vor den 17 Distinktionen des dritten Buches in der Fassung der Hs Fol. 69 Worcester, der *lectura incompleta*, und ebenso in dem gleichfalls schon genannten cod. G. 3.2 (Coxe 62) des Merton College nach dem dritten Buch des *Opus Oxoniense* und vor der *lectura incompleta* eine andere Redaktion, die *lectura completa* gefunden, welche alle Fragen des dritten Buches umfaßt. Diese schien mir der von Pelzer gefundenen *Reportatio maior* zu entsprechen; anderseits schloß ich aus den Angaben von Michalski, daß sie mit der von ihm in cod. 1408 Krakau gefundenen Redaktion des dritten Buches identisch sei. In dieser Voraussetzung jedoch ergab sich eine bedeutende Schwierigkeit. M. hatte bemerkt, daß in der Krakauer Hs von Scotus in der dritten Person geredet wurde; ich hatte gesehen, daß in den Oxforder Hss von ihm in der ersten Person geredet wurde[2]). Die Oxforder Hss, die einzigen Textzeugen für die erste Person, waren bedeutend jünger. Sollte es sich also bei der größeren Reportation um die Arbeit eines Schülers handeln, die dann später Scotus selbst zugeschrieben wurde? In einer Anzeige des Artikels von Michalski wies ich auf die Notwendigkeit hin, diese Frage zu klären[3]). B. hat dies getan. Er kann auf Grund persönlichen Studiums der Hs zeigen, daß die Krakauer Redaktion der Erklärung des dritten Buches verschieden von der Oxforder *lectura completa* ist und dieselbe mehrfach erweitert[4]). Nach all den Indizien, die sich aus den Angaben von Pelzer, Michalski und B. ergeben, zweifle ich kaum daran, daß wir es mit einer Überarbeitung der *lectura completa* zu tun haben, deren Urheber Wilhelm von Alnwick ist, der Verfasser der *Abbreviatio* und der *Additiones*[5]).

Wenn aber die Krakauer Hs nicht identisch ist mit den Oxforder-Hss, dann fällt jeder Grund fort, an dem ausdrücklichen Zeugnis, das die Hs für die Urheberschaft des Scotus ablegen[6]), zu zweifeln. Es steht damit fest,

[1]) Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus: Miscellanea Ehrle 1 (1924) 248—249.

[2]) Da der Artikel Michalskis erst im Spätherbst 1924 erschien, so war ich leider nur auf die erste der von ihm angeführten Stellen aufmerksam geworden.

[3]) Scholastik 1 (1926) 76—77.

[4]) Es wäre zu wünschen gewesen, daß B. auch Textbelege für seine Behauptung, die Krakauer Hs enthalte eine Paraphrase der *lectura completa*. Er bietet nur eine Reihe von Textzusätzen.

[5]) Vgl. Le premier Livre: Ann. 467—479; Die vielfachen Redaktionen: Misc. Ehrle 1,248—250. Die Redaktion dieser Hs bietet mehrfach Ergänzungen aus dem *Opus Oxoniense*, wie aus den Angaben von B. hervorgeht. Das tut aber auch die Redaktion Wilhelms zum ersten Buch. Sie redet ebenso wie jene von Scotus in der dritten Person. Sie nennt ihn ebenfalls mit Namen Johannes. Sie führt die Fragen mit den gleichen Formeln ein; sie benutzt endlich als Grundlage nicht die *Reportata* der Worcester Hs, sondern die erweiterten.

[6]) Den Wortlaut s. bei Pelzer, Ann. 5,459; Balić, Rev. d'Hist. eccl.

daß wir außer der Redaktion der Worcester Hs Fol. 69 (Pariser Druck von 1517—1518) nicht nur für das erste Buch, wie Pelzer nachgewiesen hat, sondern auch für das dritte Buch eine zweite, bedeutend veränderte und erweiterte Redaktion besitzen. Die Veränderungen und Erweiterungen sind jedem sofort offenbar, der die Titel und den Inhalt der Fragen im Pariser Druck mit einer der beiden Oxforder Hss vergleicht.

Da B. in seinen Angaben viel zu sparsam ist, so gebe ich nach cod. Balliol 206 (a. 1462) die zur Auffindung weiterer Hss nützlichen Titel: 1. *[Circa di]stinccionem primam [tercii libri queritur primo ut]rum sit possibile [nat]uram humanam [per]sonaliter uniri [verbo di]vino*[1]. *Quod non. Primo quia actus purus et infinitus non est alteri componibilis sicut nec in se est compositus.* 2. *Secundo queritur utrum tres persone possunt assumere eandem naturam humanam universe.* 3. *Tercio queritur utrum una persona possit assumere plures naturas.* Die vorletzte Frage lautet S. 39: *Queritur an omne periurium sit mortale peccatum. Quod non. Aliquando iuratur quod illicitum est;* die letzte D. 40: *Queritur an nova lex gravior sit veteri. Quod sic, quia continet illam et addit plura.* Sie schließt: *ut attingere Deum, est leve tamen, quia delectabile occidere bovem. Tamen tunc fuit arduum nec immediate attingens Deum. Explicit lectura completa doctoris subtilis in universitate Parisiensi super tercium librum sentenciarum.*

Wie verhält sich diese *lectura completa* zu den Drucken? Die ersten 17 Distinktionen sind überhaupt noch nicht gedruckt. Von d. 18 bis d. 35 folgt der Pariser Druck im wesentlichen der *lectura completa*. Wadding bietet mit Ausnahme der d. 34, die aus dem *Opus Oxoniense* stammt, lediglich einen Abdruck der Pariser Ausgabe. Es ist jedoch zu bemerken, daß in d. 18 die Fragen 2 und 3 fehlen[2]). Es ist dies nicht auffällig, da sie nicht

27,561. Auch das vorhin angeführte Zeugnis von cod. 12 Todi gehört hierher. Ich glaube übrigens, daß wir hier ebenso wie bei der *Lectura incompleta* sehr damit rechnen müssen, daß die von Johannes Reynbold für das Balliol College gefertigten Hss entweder unmittelbare Abschriften der entsprechenden Hss des Merton College sind oder doch mit ihnen auf die gleiche Quelle zurückgehen.

[1]) In der Hs sind mehrere Worte herausgeschnitten. Die Hs Merton College G. 3. 2 (Coxe 62) hat auf f. 124^{r} zwar den Anfang; sie schließt aber unvollständig bereits in der d. 37.

[2]) D. 18 q. 3 die *disputatio in aula* wurde bereits früher als eine Disputation bei Gelegenheit der Doktorierung des Frater Egidius de Longniaco nachgewiesen, in der Scotus als Baccalaureus die Aufgabe des *respondens* erfüllte. (Vgl. Handschriftliches: Franz. Stud. 10,11—15). — Auch q. 2 trägt ohne Zweifel das Gepräge einer Disputation. Auf die *argumenta principalia* folgt zunächst die Darlegung des *respondens*. Ihr schließt sich unmittelbar die *responsio ad argumentum principale in oppositum* an. Nun beginnt die eigentliche Disputation, die mit einem *contra* anhebt. Auf den Gegengrund des *opponens* antwortet der *respondens* — hier also wohl Scotus — *respondetur*. Von neuem macht der *opponens* einen Gegengrund geltend, auf den der *respondens* mit *dico quod* antwortet. Damit schließt der uns erhaltene Teil der Disputation. Ergänzend sei die Beobachtung angefügt, daß die erste Frage des zweiten Buches die Niederschrift eines *Principium* ist, in dem Scotus gegen einen mit ihm beginnenden Sententiarius aus dem Dominikanerorden polemisiert.

in die *lectura* hineingehören. Von d. 36 an hat der Druck oder seine Vorlage einfachhin die Fassung des *Opus Oxoniense* übernommen, während in der Balliol-Hs die ursprüngliche Fassung gewahrt bleibt[1]).

Gibt es nun auch eine erweiterte Bearbeitung der beiden übrigen Bücher? Für das vierte Buch ist diese *Redactio maior* durch die Ausgabe Waddings allbekannt, obschon man sich über ihren wahren Charakter wohl kaum Rechenschaft gegeben hat. W. hat nämlich hier nicht den Pariser Druck, sondern eine meines Wissens heute verschollene Hs aus San Francesco in Trastevere als Grundlage seiner Ausgabe benutzt[2]). Daß es sich im Druck Waddings um die *Redactio maior* handelt, ergibt sich aus dem Vergleich mit der gleichen Bearbeitung des ersten Buches. An Hss kenne ich bis jetzt nur zwei: Cod. Vat.-Borghes. 317 (membr. ff. 141, 32·5× 23·2 cm saec. 14). Er enthält nach dem anonymen zweiten Buch des Dominikaners Jakob von Metz (ff. 1r—26r) auf ff. 27r—141r das vierte Buch der *Reportatio maior*. Es beginnt: *Quoniam ante noticiam efficacie sacramentorum.* Die ein wenig von W. abweichenden Schlußworte lauten f. 138v: *dignetur Jesus Christus dominus noster, qui in trinitate perfecta vivit et regnat cum Deo patre et spiritu sancto Deus per immensa<m> secula seculorum. Amen.* Bemerkt sei noch, daß die im Text fehlenden Fragen 6 und 7 von d. 49 auf ff. 140r—141r nachgetragen sind, wobei q. 7 am Ende gegenüber W. einen bedeutenden Zusatz hat. Im übrigen kann ich für den Wortlaut der Fragen auf W. verweisen. An zweiter Stelle ist cod. Vat. lat. 888 (membr. ff. 334, 37·2×24·6 cm saec. 14) zu nennen. Er enthält nach den zwei ersten Büchern des *Opus Oxoniense*, den *Additiones ad 2m librum* des Alnwick, dem dritten Buch des *Oxoniense*, auf ff. 225r—384v das vierte Buch der *Reportatio maior*.

Von der erweiterten Ausgabe des zweiten Buches ist mir keine Hs und kein Druck bekannt. Ob es eine solche gegeben hat, müßte sich durch Vergleich der von Pelzer gefundenen *Addiciones* des Wilhelm von Alnwick mit dem Pariser Druck und anderseits mit dem *Opus Oxoniense* feststellen lassen.

Zum Schluß möchte ich einige Fragen aufwerfen und aus dem mitgeteilten Material noch die eine oder andere Folgerung ziehen. Ist die *Redactio maior* nichts anderes als eine zweite, bessere und umfangreichere Reportation der gleichen Lehrvorträge? Ein Blick in die Ausgaben und Hss genügt, um die Unmöglichkeit dieser Annahme zu erkennen. Wie soll man z. B. in dieser Voraussetzung die starke Verschiedenheit in der Fassung mancher Fragen erklären, wie die bedeutend verschiedene Behandlung des gleichen Gegenstandes? Es gibt auch äußere Beweise. Ein sehr wichtiger wird bereits von Pelzer[3]) vorgebracht, wenn er auf den Schluß des ersten Buches in der Hs 1453 der Wiener Nationalbibliothek (saec. 14) aufmerksam macht. Dort heißt es: *Explicit reportacio super primum sententiarum sub*

[1]) Das *Opus Oxoniense* verrät sich sofort an der für manche Teile dieses Werkes so charakteristischen Formel: *Circa istam distinctionem, „in qua Magister agit".*

[2]) Vgl. in der Lyoner Ausgabe die den *Reportata* vorausgehende *Censura.*

[3]) Ann. 5, 461.

magistro Johanne Scoto et examinata cum eodem venerando doctore. Das kann, wie Pelzer bemerkt, doch nur besagen, Scotus habe die *Reportata* selbst überprüft[1]). Nachdem wir den Textbestand der beiden Redaktionen kennen, müssen wir hinzufügen, daß diese Überprüfung in einer gründlichen Überarbeitung bestand.

Ein zweiter Text beleuchtet die Auffassung, die Scotus selbst von seiner Überarbeitung hatte. Er sah sie als ein neues Werk an, daß er in Gegensatz zu den *Reportata* stellte. Es handelt sich um die bereits mehrmals erwähnte Stelle aus cod. Balliol 206 und cod. Merton G. 3. 2 (Coxe 62) l. 3 d. 5 q. 2: *Dixi Parisius primo quod logice sive virtute sermonis non debet concedi quod natura divina assumpsit naturam id est aut personam, quia operaciones sunt suppositorum . . . . 2ª quantum ad rem decet quod essencia non est racio assumendi nec potest esse, quia assumere est ad se sumere . . . Item dixi quod nec natura potest assumere personam, quia persona includit negacionem dependencie actualis et aptitudinalis et ideo est contradiccio. Verumtamen pro 2ª parte illius questionis dicendum est quod natura divina potuit assumere naturam et hoc patet ex 2ª questione huius 3ii, qua queritur: Utrum tres persone possunt unam naturam assumere.* Die hier aufgegebene Ansicht und der übermittelte Wortlaut finden sich tatsächlich in Fol. 69 Worcester und im Pariser Druck[2]). Damit besitzen wir einmal ein wichtiges Zeugnis, daß es sich bei der *Redactio maior* um eine Bearbeitung des Scotus selbst handelt, dann aber auch einen klaren Beweis dafür, daß Scotus die *Reportata* der Worcester Hs als die eigentlichen *Reportata Parisiensia* ansah. Es bildet natürlich keine Schwierigkeit gegen die hier vertretene Auffassung, wenn allem Anschein nach bereits Gregor von Rimini[3]) die Überarbeitung als *lectura Parisiensis* oder *reportacio Parisiensis* bezeichnet. Hier gilt offenbar der Satz: *a potiore parte fit denominatio.*

Aus dem genannten Text ergibt sich weiterhin eine trotz der Evidenz der inneren Gründe für manche nicht unerwünschte Bestätigung der Tatsache, daß die *Reportatio maior* späteren Datums ist als die eigentliche *Reportatio.* Ja, das *dixi Parisius* konnte Scotus nur schreiben, als er nicht mehr in Paris weilte. Damit fällt wiederum eine Stütze der früher allgemein

[1]) Auch die Unterschrift von cod. 12 Todi: *Summa . . . super 1m l. Sent. secundum lecturam Parisiensem* scheint für Pelzer zu sprechen, indem hier die *Summa* von der *lectura* ziemlich deutlich unterschieden wird.

[2]) Die Stelle lautet nach cod. Fol. 69 Worcester f. 140v—141r: *Ad questionem dico primo quod natura divina non assumpsit, secundo credo quod non potuit assumere, 3o quod contradiccio est personam divinam assumere creatam manente utraque personalitate. Primum patet, quia essencia non assumit, quia assumere est ad se sumere. Sed accio est suppositi. Ideo logice loquendo assumpcio non potest esse nature nec eciam realiter loquendo . . .* f. 141r: *Secundum patet, quia assumpcio non potest esse nisi actum* [Dr.: *ad terminum naturaliter*] *incommunicabilem. Sed natura non est naturaliter incommunicabilis, cum sit simul in 3bus. Igitur sola personalitas in divinis est independens independencia simpliciter ad suppositum . . . persona includit duplicem negacionem dependencie aptitudinalis et actualis.*

[3]) Vgl. Pelzer, Ann. 5.406 (nach Ferchio).

vertretenen Meinung, nach der Scotus sich 1307 von Paris unmittelbar nach Köln begab. Damit fällt aber auch die an und für sich schon recht unwahrscheinliche Folgerung, die B. aus der Existenz der *lectura incompleta* und *completa* ziehen möchte, daß nämlich Scotus zu Paris zweimal das dritte Buch kommentiert habe.

Dürfen wir wenigstens mit B. schließen, daß Scotus als Pariser Baccalaureus nur die siebzehn ersten Distinktionen des dritten Buches erklärte? Entgegen einer früher ausgesprochenen Vermutung halte ich diese Tatsache für keineswegs erwiesen. Sie beruht einzig darauf, daß in der erhaltenen Überlieferung drei wohl eng miteinander verwandte Hss und die Vorlage des Pariser Druckes mit der Distinktion 17 abbrechen. Dies kann aber auch allein darin seinen Grund haben, daß der zugrunde liegende Typ oder vielleicht auch der Reportator selbst an dieser Stelle aufhörten. Ja das Vorhandensein der *Reportatio maior* des ganzen dritten Buches scheint eher gegen die Annahme von B. zu sprechen.

Ist endlich die *Reportatio maior* die Frucht einer neuen Sentenzenvorlesung, die Scotus nach seiner Rückkehr 1305/1306 in einem der englischen Konvente seines Ordens hielt? Ich glaube, das dürfte wenig wahrscheinlich sein. Dann hätte doch wohl die neue *lectura* einen andern Namen als *reportatio* oder *lectura Parisiensis* erhalten. Scotus tat nichts anderes als die Nachschrift seiner Vorlesungen für die endgültige Herausgabe vorbereiten, wie er in gleicher Weise mit den *Quodlibeta* verfuhr[1]).

Wir erhalten als gesichertes Ergebnis der in den letzten Jahren geführten Untersuchungen: Es gibt drei verschiedene von Scotus selbst herrührende Sentenzenkommentare: 1. Die aus den Jahren 1302—1304 stammenden eigentlichen *Reportata Parisiensia*, die Nachschrift der Sentenzenvorlesungen zu Paris. Vom dritten Buch umfassen diese *Reportata* nur die ersten 17 Distinktionen. Hauptvertreter dieses Typs sind die Worcester Hs Fol. 69 und der Pariser Druck von 1517—1518. 2. Die später angefertigte — das dritte Buch ist jedenfalls nicht mehr in Paris entstanden — von Scotus selbst herrührende Überarbeitung der *Reportata Parisiensia*, die *Reportatio maior*. Von ihr kennen wir das erste, dritte und vierte Buch. 3. Die sogenannte *ordinatio* oder der *ordinarius*, ein Werk, das später auch *Opus Anglicanum* genannt wurde und heute gewöhnlich *Opus Oxoniense* heißt[2]).

Auf die Probleme des letzteren einzugehen liegt völlig außerhalb des Rahmens dieser Übersicht. Es sei nur auf den einen oder anderen Punkt, welcher der Untersuchung wert scheint, hingewiesen. Wenn es auch unzweifelhaft feststeht, daß große Teile des *Oxoniense* erst nach den *Reportata*, ja nach der *Reportatio maior* niedergeschrieben sind[3]), so bleibt doch die Frage zu erörtern, ob nicht eine *lectura Oxoniensis* zugrunde liegt, die in

[1]) Handschriftliches: Franz. Stud. 10,16—21.

[2]) Über die Namen vergleiche Pelzer, Ann. 5, 449 f.

[3]) Einige Gründe, die bereits auf Ferchio Eindruck machten, wurden in den Franziskanischen Studien 10,9—10 beigebracht. Weitere Proben führten immer wieder zum gleichen Ergebnis. Ein Punkt, die verschiedene Stellung zu Richard von Meneville, wurde gelegentlich auch in dieser Arbeit angedeutet.

die Zeit vor dem Pariser Aufenthalt fällt. Glücklicherweise haben wir vorläufig drei alte Zeugnisse, welche die Tatsache der Sentenzenvorlesung in Oxford erhärten: Die Behauptung des Thomas Sutton (um 1310), Scotus habe während seiner Lehrzeit zu Oxford eine über die Trinität geäußerte Lehrmeinung widerrufen müssen[1]), eine Überschrift der aus dem 14. Jahrh. stammenden Balliol-Hs[2]) und endlich eine Notiz des Bartholomaeus von Pisa[3]). Aber wann ist diese Sentenzenvorlesung anzusetzen? Die Bemerkung des Bartholomaeus gibt einen Hinweis, aber keine Sicherheit. Gegen die Zeit nach 1305 spricht ein allerdings nicht völlig durchschlagender Grund: Im Verzeichnis der Oxforder Magistri aus dem Franziskanerorden fehlt Scotus, obwohl der ebenfalls von Paris kommende Peckham genannt ist. Nimmt man an, daß er vor 1302 als Baccalaureus in Oxford lebte, so ist es auffallend, daß er unter all den an Oxforder Disputationen teilnehmenden Franziskanern, die uns die Hs Q 99 von Worcester erhalten hat, kein einziges Mal vorkommt. Hier sind weitere Forschungen notwendig. Ebenfalls verlangt die in letzter Zeit mehrfach berührte Frage der *Vacat* und *Extra* noch viel geduldige und langwierige Einzelarbeit. Ich glaube, es ist auch nicht ganz überflüssig, einmal die Frage nach der *ordinatio* zu berühren. Entstammt das *Opus Oxoniense*, so wie es auf uns gekommen ist, ganz und unmittelbar der Hand des Scotus oder ist er zum Teil eine *ordinatio* seiner hinterlassenen Schriften? Endlich erhebt sich auch eine das Verständnis der Schriften unmittelbar berührende Frage: Wenn ein Mann wie Scotus zweimal, ja dreimal das gleiche Buch kommentiert, so fragt man sich unwillkürlich: Verfolgte er zumal bei den später liegenden Kommentaren ganz bestimmte, eigene Ziele?

Die Scotusforschung der letzten Jahre hat uns manchen Schritt weitergeführt. Wir stehen aber nicht am Ende, sondern am Anfang der Ergründung einer genialen Lebensarbeit, die unauslöschliche Furchen durch Geisteskultur und theologisch-philosophische Wissenschaft von sechs Jahrhunderten gezogen hat.

---

[1]) Vgl. darüber F. Pelster, Thomas von Sutton: Zeitschr. für kath. Theol. 44 (1922) 393 f.

[2]) Die Additiones, die Wilhelm von Alnwick zum zweiten Buch geschrieben hat, tragen in diesem cod. 208 des Balliol College (membr. ff. 183, 38×24·7 cm saec. 14) f. 1r von einer Hand des 14. Jahrh.s die Überschrift: *Incipit 2us de reportacione Uxonenssi et Parisiensi doctoris fratris Johannis Scoti de ordine minorum.* Sie schließen f. 40v: *Expliciunt + additiones 2i libri magistri Johannis Duns extracte per magistrum Guillelmum de Alunwik ordinis fratrum minorum de lectura Parisiensi et Oxoniensi predicti magistri Johannis.* Der gleiche Schluß findet sich in cod. Vat. lat. 876 (saec. 14) f. 310v.

[3]) De conformitate vitae B. Francisci: Analecta Franciscana 4 (1906) 337: *Hic primo in Anglia Oxoniae sententias legit, deinde in studio Parisiensi.* Möglicherweise hat diese Notiz das die Jahrhunderte überdauernde Unheil in der Datierung des *Opus Oxoniense* angerichtet.

Die Lehre von der Kirche beim russisch-orthodoxen Theologen S. Bulgakow.

Von Stanislaus Tyszkiewicz S. J.—Paris.

Unter den russischen Theologen, die von der Revolution 1917 nach Westeuropa vertrieben wurden, ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten der Erzpriester Sergius Bulgakow, gewesener Sozialistenführer, jetzt Professor der Dogmatik an der russisch-orthodoxen theologischen Hochschule zu Paris[1]).

Prof. Bulgakow hat nun in der neuen, großen religiösen Zeitschrift „Putj" (Der Weg) 1925 und 1926 eine Reihe von Artikeln veröffentlicht, in denen er seine „Grundzüge der Lehre über die Kirche" *(Otscherki utschenia o cerkvi)* entwickelt. In den folgenden Zeilen sollen ohne weitgehende Analyse die Hauptgedanken B.s angeführt werden.

„Die Kirche ist das göttliche Leben, das Gnadenleben *(boschestvennaja, blagodatnaja schisnj)* auf Erden, in dieser Welt und zugleich jenseits ihrer Grenzen. Die Kirche ist die immerfort werdende Vergöttlichung *(neprestanno sovierschaiustschejesia oboschenie)* des Menschen und in ihm — der Welt . . . Die Einheit der Kirche ist ein die Vernunft übersteigendes Geheimnis *(tajna)* und deshalb ist das Leben der Kirche ein Geheimnis des Glaubens . . . Die Kirche ist das Wirken *(dejstvie)* des Geistes Gottes . . . Die Kirche ist das Gnadenleben in Gott, und daher kann sie weder definiert noch beschrieben werden. Doch ist sie nach Gottes Willen mit äußeren Formen und Einrichtungen verbunden, die in Ehrfurcht beobachtet werden müssen und sichtbar sind"[2]).

Über den Ursprung der Kirche schreibt B.: „Die Welt ist für die Kirche erschaffen . . . Die Welt ist von Gott erschaffen als Grundlage und Erfüllung der Kirche *(v osnovanii, v sovierschenii)*. Das Leben der Welt ist die werdende Kirche, die Schicksale der Welt bilden die Geschichte der Kirche. Die Kirche konnte nicht aus dem Nichts ins Dasein treten . . ., sie konnte nicht gegründet werden wie menschliche Einrichtungen *(utschreschdenia)*, die sein oder nicht sein können. Die Erscheinung und die Gründung der Kirche untersteht einer höheren inneren Notwendigkeit, die in der Erschaffung der Welt und des Menschen liegt" *(nieobchodimosti, zaloschennoi v samom sotvorenii mira i tschelovieka;* S. 57).

B. gibt weiter zu, daß die Kirche eine von Gott eingerichtete Gesellschaft *(obstschestvo)* ist. Sie ist sichtbar. Die menschliche Natur verbleibt in der Kirche „in voller Kraft und unverkürzt" (S. 66). Die Gnade wird dem Menschen nur „gemeinsam" *(soborno)*, in Verbindung mit der Kirche gegeben. Die Haupteinrichtung in der sichtbaren Kirche ist die Hierarchie.

Die Einheit der Kirche wird hergestellt durch den innerlichen, kindlichen, liebevollen Gehorsam des Gläubigen gegenüber dem kirchlichen Ganzen, der Ökumenizität, der Gesamtheit des christlichen Volkes. *In omnibus caritas,*

[1]) Diese „Geistliche Akademie" wurde vor vier Jahren gegründet. Die Mittel dazu kamen von den russischen Emigranten in Frankreich, von englischen und amerikanischen Protestanten und von einem reichen Juden, H. Günsburg.

[2]) Putj 1 (1925) 55.

betont unser Autor (S. 68 ff). Die katholische Lehre von der Einheit der Kirche verwirft B., weil nach seiner Ansicht das Vorhandensein einer Reihe von autokephalen Kirchen die Einheit nicht hindert (S. 73). Er bemüht sich gar nicht, diese Behauptung zu beweisen. Ebenso evident ist es ihm, daß die katholische Auffassung von der kirchlichen Einheit „begleitet ist von einer Abschwächung des intimen, mystischen Selbstbewußtseins". B. wiederholt die protestantischen Ausfälle gegen den „Juridismus" der katholischen Auffassung. Mit merkwürdiger Logik argumentiert er: Die katholische Kirche ist einer Monarchie ähnlich — also ist sie ein Staat, ein Reich. Wenn man der äußeren Analogie eine derartige Kraft zuschreibt, könnte man auch sagen: die griechisch-orthodoxe Kirche ist äußerlich einer Sowjet-Republik sehr ähnlich, also sind Orthodoxie und Bolschewismus gleichwertig. Die Beschreibung der katholischen Kirche bei B. ist überhaupt eine Kette von Entstellungen. Ein Beispiel: „Der Papst", schreibt B., „kann prinzipiell allen, alles und über alles befehlen" (S. 76).

B. ist der erste unter den griechisch-orthodoxen Theologen, der die im 19. Jahrh. von einigen protestantisierenden griechischen Patriarchen (vgl. das Rundschreiben der orientalischen Patriarchen von 1849) und vom Slawophilenführer Chomjakow angedeutete Lehre von der Unsichtbarkeit der unfehlbaren Kirche kategorisch ausgesprochen und deutlich formuliert hat. In seinen Schriften merkt man am besten die tiefgehende innere Evolution der „orthodoxen" Kirche und ihres Glaubenslebens. B. meint, ein äußeres Organ der Unfehlbarkeit in der Kirche „existiert nicht, soll nicht sein, kann nicht sein"[1]). „Die orthodoxe Glaubenslehre kennt keine äußere Lehrautorität der Kirche, sie kann und soll sie nicht kennen" (ebd.). Warum? Weil „die schönste Eigenschaft der Kirche in der Freiheit besteht" (S. 51). „Die Freiheit ist die ... Definition der Orthodoxie ... Es ist sehr anstößig *(soblazn)*, zu glauben, der innere Nerv der Kirche zeige sich äußerlich und werde ein Ausdruck ihres Wesens" (S. 52). „Die Orthodoxie kennt keine besonderen geistigen Charismata der Glaubenslehre wie der Katholizismus, und deshalb haben die Dogmen nur insoweit Kraft, als sie von der Kirche angenommen sind ... Es ist unmöglich, zu zeigen, wo und wann diese Aufnahme stattfindet ... Die Glaubwürdigkeit dieser Tatsache ist nicht der Gegenstand einer rationalen Definition" *(nie poddaietsia razsudotschnomu opredeleniu;* S. 56). Ein ökumenisches Konzil „hat Bedeutung nicht als unfehlbare Autorität in Glaubenssachen — diese Autorität besitzt es nicht — sondern als Mittel, um das kirchliche Bewußtsein zu wecken und zu äußern" (ebd.). Zum Schluß behauptet B.: „Das Problem der Freiheit und der Autorität in der Kirche kann nicht durch Begriffe und Konstruktionen der menschlichen Logik gelöst werden ... In der Frage über die Autorität der ökumenischen Konzilien bewegen wir uns formell, wenn auch nicht dem Wesen nach, in einem *Circulus vitiosus*. Aber gerade der *Circulus vitiosus* bietet die lebendige, einzig richtige und glaubwürdige Antwort auf die Frage nach dem für die menschliche Vernunft unbegreiflichen inneren Leben der Kirche im menschlichen Geiste *(nieponiatnoj tschelowietscheskomu razumu vnutrennej schizni cerkvi)*. Diese unvermeidlichen *Circuli vitiosi* sollen wir

[1]) Putj 2 (1926) 49.

nicht fürchten und nicht zu vermeiden suchen; wir sollen sie auch nicht zerreißen, wie es der katholische Rationalismus tut . . .“ (S. 58).

Diese stark modernisierende Lehre des bedeutendsten russisch-orthodoxen Theologen zeigt, daß die Protestantisierung der orientalischen Orthodoxie neuestens um einen großen Schritt vorwärtsgekommen ist. Nun ist die Tür für alle Irrtümer weit geöffnet. Für uns wird B.s Lehre von der Kirche besonders dadurch interessant, daß sie *implicite* wichtige Zugeständnisse enthält. Erstens wird klar, daß die ökumenischen Konzilien der „Orthodoxen“, ohne Papst, nicht die Autorität eines unfehlbaren Lehramtes besitzen. Zweitens ist zugegeben, daß ohne Papst eine wahre Sichtbarkeit der Kirche unmöglich ist. Endlich kann sich die griechisch-orthodoxe Lehre über die Kirche vernünftigerweise nicht aus der Hl. Schrift und der Tradition herleiten wollen.

Rezensionen

Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Von H. L. Strack und P. Billerbeck. III: Die Briefe des N. T. und die Offenbarung Johannis. 8° (VIII u. 857 S.) München 1926, C. H. Beck. M 33.—, geb. M 38.— und M 42.—.

In durchaus würdiger Weise schließt sich der dritte Band dieses monumentalen Werkes den beiden vorausgehenden an; von ihm gilt voll und ganz das in dieser Zeitschrift 47 (1923) 577—80 und 48 (1924) 439—43 gespendete Lob. Die Fülle der Stellen wurde im ersten Bande, der sich auf Mt beschränkte, gelegentlich als übergroß empfunden; hier ist sie durch Verweisungen und Kürzungen eingeschränkt worden. Doch ist dem Römerbrief mit nicht weniger als 320 Seiten mehr als ein Drittel des mächtigen Bandes gewidmet, da manches hier für alle Paulusbriefe und die Briefliteratur überhaupt zusammengefaßt werden mußte.

Es sei zunächst an einer Reihe von Beispielen gezeigt, wieviel auch die Briefe des N. T. aus den Schriften des nachbiblischen Judentums Beleuchtung finden, namentlich auch an schwierigen Stellen.

Zu Röm 1,1 erhalten wir rabbinische Beispiele für den antiken Briefstil, zu 1,2 für den Ausdruck „die heiligen Schriften", 1,8 für die Hyperbel „in der ganzen Welt" (andere Beispiele von den zahlreichen, oft geschmacklosen Übertreibungen II 179. 182). Zum traurigen Sittenbilde 1,26 f urteilt der Herausgeber S. 71: „Die alte Synagoge hat sich gerühmt, daß widernatürliche Unzucht in ihr keine Stätte habe . . . In Wirklichkeit hat sich die Sache wohl wesentlich anders verhalten". Zu 5,3 werden Beispiele für den Kettenschluß (Sorites) aus Bibel und Talmud gesammelt (Röm 10,13—15 wäre beizufügen gewesen), 5,9 für den Schluß *a minore ad maius*. Zu 8,20 hören wir, wie die Rabbinen über die Wirkungen der Erbsünde urteilen, 11,1 begreifen wir, warum Paulus seine Zugehörigkeit zum Stamme Benjamin hier und Phil 3,5 betont, 13,1 wird das Apostelwort „jede Gewalt kommt von Gott" aus dem Talmud belegt. Zu 1 Kor 4,11 vergleiche man den talmudischen Spruch: „Führe ein Leben der Entbehrung, aber mühe dich ab mit der Thora". Zu 5,1 findet man Belege für „Weib des Vaters" — Stiefmutter, zu 7,5 Ehecasus (Scheidung kinderloser Eheleute, Pflicht zur Polygamie), zu 9,9 Beispiele, wie das Gesetz vom dreschenden Ochsen (Dt 25,4) gelegentlich umgangen wurde. Zu 10,4 und den reichen Texten vgl. diese Zeitschrift 48 (1924) 554 f. Gal 3,19: die Engel bei der Gesetzgebung (doch fehlt

Apg 7,53). Zahlreiche Parallelstellen betreffen den Abfall und „den Menschen der Ruchlosigkeit" 2 Thess 2,3; 3,10: „wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen"; 2 Tim 3,8 wie „Jannes und Jambres dem Moses widersprachen". — Wenn Paulus Phm 11 den entsprungenen Sklaven Onesimus seinem Herrn zurücksendet, so stimmt diese seine Handlungsweise nicht mit dem Wortlaute Dt 23,15 f überein. Es ist interessant zu sehen, wie auch die Rabbinen verschiedene Fälle zu unterscheiden wußten, von denen einer hieher gehört. — Reich sind die Parallelen zum Hebräerbrief: 1,3 „Glanz", 1,5 Erhaltung der Welt; 1,10: Ps 101 (102) 26—28 wird auf den Messias bezogen. 7,3: „nicht nur Waisen- und Findelkinder, sondern auch einer, dessen Stammbaum unbekannt ist, wird ‚vaterlos' genannt". Daneben erhalten wir Übertreibungen des hier vorliegenden *Argumentum e silentio: „Quod non est in Thora, non est in mundo"*. 7,26 findet man Stellen zur Beleuchtung des Probabilismus; 9,2 über den goldenen Leuchter; Jak 3,8 über Zunge und Zungensünden; 1 Petr 1,10 von der Hochschätzung der Bibel; 2,2: „der Proselyt ist ein neugebornes Kind"; 2 Petr 3,8.10 von den angeblichen 7000 Jahren der Welt und ihrem Untergang durchs Feuer; Jud 7 über Sodoma. Wie zu erwarten, fand auch die ganz in jüdischen Farben ausgeführte Apk viele Parallelstellen: 1,20 Engel = Gemeindeleiter; 5,1 „versiegeln" bedeutet bald: „unabänderlich machen", bald: „der Kenntnis Unberufener entziehen"; 12,7 über den hl. Michael; 14,8 Babel = Rom.

Freilich sind manche der angeführten Analogien sehr äußerlich, was mitunter klarer gesagt werden sollte.

Hebr 5,7 die Tränen des Herrn und das Weinen des Isaak; 1 Petr 1,4 „das für uns im Himmel aufbewahrte Erbe" und der „Wein, der seit den Schöpfungstagen für das Mahl der Auserwählten aufbewahrt wird."

Daneben finden wir Stellen, in denen das N. T. durch den Gegensatz mit der rabbinischen Lehre in seiner Eigenart als Offenbarungsreligion hervortritt. Nicht wenige dieser talmudischen Sätze dürften eine bewußte Polemik der Rabbinen gegen das Christentum bilden (vgl. I,236 gegen das Schalwerden des Salzes Mt 5,13; über Wissen und Handeln gegen Mt 7,24 Kidd 40b; II 197: „Einstürze in Jerusalem haben nie stattgefunden" gegen Lk 13,4).

Zu Röm 5,1 vgl. man den drückenden Mangel an Heilsgewißheit im nachbiblischen Judentum. Der Schlußfolgerung Hebr 6,13: „Gott schwur, weil er nicht bei einem Höheren schwören konnte, bei sich selbst", werden Beispiele gegenübergestellt vom Schwören Gottes „beim Leben der Menschen und der Engel und beim Tempeltore". Der 7,7 aufgestellte Grundsatz: „ohne Zweifel wird das Niedere vom Höheren gesegnet", wird von den Rabbinen ebensowenig gelten gelassen wie die „Gerechtigkeit Loths", welche 2 Petr 2,7 im Anschluß an Sap 10,6 gepriesen wird.

Freilich findet man auch in diesem Bande nicht immer die gewünschte Parallele aus dem rabbinischen Schrifttum, auch dann nicht, wenn man eine solche erwarten könnte.

Röm 12,20 „glühende Kohlen einem auf dem Haupte sammeln", kann doch nur die eine Bedeutung haben: einen erröten machen; 1 Kor 6,9: μαλακός = *scortum virile*. — 2 Thess 2,6 f: das talmudische Judentum scheint das doppelte Hindernis, das den Antichrist aufhält, nicht zu kennen; (dadurch wird

die in dieser Zeitschrift 45 [1921] 473 ausgesprochene Vermutung bestätigt, daß der ganze Gedanke spezifisch paulinisch ist). — 2 Petr 2,6 Νῶε ὄγδοος = Noe selbacht; Jud 9 der Streit um den Leichnam des Moses; Apk 6,1—8 die symbolische Bedeutung der Farben; 7,5—8 die Übergehung des Stammes Dan; 9,11 „Abaddon".

Kleine Ergänzungen seien geboten.

Zu 2 Petr 2,22: die geschmacklose Anwendung des drastischen Bildes im Midrasch Vajiqra 16: „Tobias kehrte zurück zu Tobias wie ein Hund zu seinem Auswurf". Zu Jud 1: „Liebe" im Briefgruß: der Brief Gamaliels. 9: Das Wort „Gott schelte dich" soll nach b Berach 51a dem Todesengel entgegengerufen werden (!). 13: Als „irrende Sterne" כּוֹכְבֵי לֶכֶת werden Sabb 156 Sonne und Mond und die 5 Planeten erwähnt; aber schon Henoch 18,14; 21,4 lesen wir von Sternen, die „in den dunklen Abgrund gestürzt sind". Das trifft den Gedanken des Apostels, dem Meteore zur Vergleichung vorschwebten.

In einzelnen Erklärungen wären Verbesserungen anzubringen. Wenn es zum Beweise Röm 4,2 f heißt: „Der Glaube ist genau so ein verdienstliches Werk wie eine andere Gesetzerfüllung", so übersieht man, daß der Ton ganz auf dem Zeitwort ruht: „er wurde zur Gerechtigkeit angerechnet". Damit wird von Moses Gn 15,6 die Wahrheit ausgesprochen, daß dem Glaubensakte des Patriarchen Abraham eine Belohnung zuteil wurde, die ihm rechtlich nicht zukam. — Die Ausdrücke *unius uxoris vir* 1 Tim 3,1.12; Tit 1,6 und *unius viri uxor* 1 Tim 5,9 werden als Verbot einer gleichzeitigen Doppelehe gefaßt; allein sie sind offensichtig nicht aus dem jüdischen Kulturkreis zu erklären, sondern aus dem griechisch-römischen im Sinne der sukzessiven Bigamie. Die traditionelle Erklärung geht bekanntlich von dem hohen Ehrentitel der römischen Matrone aus, die als *univiria* gepriesen wird, weil sie nur einmal verheiratet war (viele Beispiele bietet L. Friedländer, Römische Sittengeschichte[8] 1, 314,4; vgl. Josephus Fl. A. 18,6,6 n. 180). — Zu Hebr 1,7 heißt es, daß der Hagiograph im Anschluß an die LXX die richtige Auffassung des hebräischen Textes Ps103 (104), 4 aufgegeben und die Aussage auf die Engel bezogen hat: „Der seine Engel zu Geistern macht". Allein es wurde in dieser Zeitschrift 43 (1919) 175—83 nachgewiesen, daß Paulus davon ausgeht, der Name מַלְאָךְ Bote = Engel werde den Winden gegeben. Seine Auffassung deckt sich somit mit der des TM. — Was Hebr 6,4—6 über die Unmöglichkeit der Buße vom Apostel gesagt wird, bezieht sich wohl nur auf seine Leser, d. h. die Judenchristen, welche den Heiland noch persönlich gekannt hatten, und die bei einem Abfall in der hochgespannten nationalen Bewegung rettungslos verloren gegangen wären. — Zu Jak 5,17 wird die Trockenheit unter Achab gegen den klaren Wortlaut des Textes, der von $3^1/_2$ Jahren spricht, auf $1^1/_2$ Jahre beschränkt.

Der Verlag teilt mit, daß bereits der Schlußband des bedeutsamen Werkes im Druck ist; er wird uns wertvolle Abhandlungen über wichtige Fragen grundsätzlicher Natur bringen, namentlich soll die spätjüdische Eschatologie eingehend erörtert werden. Somit dürfen wir einen baldigen würdigen Abschluß des hochwichtigen Werkes erwarten.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine. Par Edgar Hocedez S. J. (Spicilegium sacrum Lovaniense 7). gr. 8° (XVI u. 556 S.) Louvain 1925, Bureau du Spicilegium s. Lovan.

Es ist eine höchst sympathische und anziehende Persönlichkeit aus der Scholastik des ausgehenden 13. Jahrhunderts, über deren Leben, Werke und Lehre wir hier von einem gründlichen Kenner der mittelalterlichen Theologie unterrichtet werden. Richard von Middleton war ein Zeitgenosse von Olivi, Roger Bacon, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Aegidius von Rom; mit ihnen teilte er das Los, von dem Glanze jener großen Männer überstrahlt zu werden, die ihm vorausgingen (Bonaventura und Thomas) und nachfolgten (Scotus). Über seinen Lebenslauf besitzen wir nur wenige sichere Daten; es steht nicht einmal ganz fest, daß er aus England stammt. Wahrscheinlich wurde er um 1249 geboren. Über die Zeit seines Eintrittes in den Franziskanerorden haben wir keine Nachricht. Vermutlich hat er seine theologischen Studien in Oxford begonnen (zwischen 1268—78); vollendet hat er sie sicher in Paris, wohin er um 1278 kam. 1283 war er noch *baccalaureus*, zwischen 1283 und 1285 empfing er die Magisterwürde. Er nahm auch regen Anteil an dem damals zwischen den Spiritualen und der Kommunität ausgebrochenen Streit über die Armut und gehörte zu der vom Magister generalis Bonagratia 1283 eingesetzten Kommission von sieben Theologen, welche die Lehre des Johannes Petrus Olivi prüfen mußte. Von den ihm zugeschriebenen Werken haben nicht alle ihn zum Verfasser. Sicher echt sind nur die folgenden: Der Sentenzenkommentar und 3 *Quodlibeta* (im Druck erschienen), die als Manuskript erhaltenen *Quaestiones disputatae*, die *Quaestio de gradu formarum* (gegen Thomas gerichtet) und drei *Sermones* (von H. im Anhang mitgeteilt); sehr wahrscheinlich sind auch die Postillen zum Evangelium und zu den paulinischen Briefen authentisch, konnten aber bis jetzt nicht aufgefunden werden. 1287 entsagte R. seiner Lehrkanzel und wurde Miterzieher des hl. Ludwig von Toulouse, des zweiten Sohnes Karl II von Sizilien. Er starb jedenfalls nicht vor 1295, wahrscheinlich gegen Ende des 13. oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts.

Zu diesen Daten des Verf.s sind noch einige Nachträge zu machen. Was die Abstammung R.s betrifft, behauptet F. Pelster S. J. im „Philos. Jahrbuch" (1926) 172—178, sein wahrer Name sei „de Menevile". Menevile ist aber keine Stadtbezeichnung, sondern der Name einer englischen Familie aus der Provinz Northumberland. Pelster beruft sich für seine Behauptung auf den Cod. Assisiensis 144 f 143^{r}, den auch H. zweimal erwähnt, aber beidemal aus Versehen mit einer falschen Nummer: S. IX bezeichnet er ihn als cod. 143 und S. 19 als cod. 14. — Von den *Quaestiones disputatae* ist inzwischen erschienen: *Fr. Rich. de Mediavilla Quaestio disp. de privilegio Martini papae IV nunc primum edita cura P. Ferd. Delorme O. F. M.*, 8° (XXIV u. 90 S.). Ad Claras Aquas 1925, Coll. S. Bonav. Außer den drei *Sermones*, die H. am Schluß abdruckt, ist inzwischen noch ein vierter veröffentlicht worden von P. W. Lampen O. F. M. in „La France franciscaine" 8 (1925) 207—307. Derselbe Autor untersucht im „Arch. franc. hist." 19 (1926) 113—116 die Frage, ob R. Erzieher des hl. Ludwig von Toulouse war, und kommt zu dem entgegengesetzten Resultate: Die Tradition beruht auf einer nicht soliden Grundlage.

R. erhielt später den Beinamen: *Doctor solidus*, und verdient ihn auch. Er ist vor allem ein ausgezeichneter Logiker, aber viel weniger ein Metaphysiker und ein spekulatives Genie. Seine Darlegung ist immer klar, streng geordnet und gut eingeteilt; sein Verfahren ist mehr analytisch und kritisch als synthetisch und hält sich von allen Subtilitäten fern. Die Autorität gilt ihm mehr als Beweise *a priori*. Vom pädagogischen Standpunkte aus können seine Werke als Muster gelten; in der Einfachheit seines Stiles übertrifft er weit alle Zeitgenossen. Er hat eine besondere Vorliebe für die Erfahrung und ist insbesonders ein ausgezeichneter Kenner des kanonischen Rechtes. In seinen Ansichten ist er Tutiorist, da er immer der *sententia communis* folgt und jene Meinung wählt, die ihm am meisten von der Häresie entfernt zu sein scheint.

Der Verf. stellt zuerst die philosophischen, dann die theologischen Anschauungen R.s dar. Sie sind bedingt teils von seiner Angehörigkeit zum Franziskanerorden, teils von der antithomistischen Reaktion, die zu jener Zeit durch Bischof Tempiers Verurteilung des Averroismus und einiger thomistischer Sätze an der Pariser Hochschule eingesetzt hatte. Aber R. ist weder ein sklavischer Anhänger Bonaventuras, noch ein unbedingter Gegner des hl. Thomas. Von Bonaventura und der älteren Franziskanerschule weicht er ab, indem er die *rationes seminales* und die Illuminationstheorie Augustins ablehnt; mit Thomas hält er fest, daß es ohne Sündenfall keine Menschwerdung gegeben hätte, daß die Engel nicht im ersten Augenblick ihres Daseins sündigen konnten, daß eine Genugtuung *de condigno* nur durch Christi Leiden möglich war, daß der sakramentale Charakter dem Intellekt inhäriert, daß die Akte des Büßers die Materie des Bußsakramentes sind, daß es keine moralisch indifferenten Akte geben könne. Trotz alledem aber ist doch die Grundrichtung seines Systems von Bonaventura bestimmt. Die Materie ist ihm nicht eine reine Potenz und kann von Gott wunderbar ohne Form erhalten werden. Er nimmt eine Mehrheit von Formen in den organischen Wesen an, leugnet, daß die Materie Individuationsprinzip sei, verwirft den reellen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, lehnt die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung ab, verteidigt den Primat des Willens über den Verstand und die reelle Identität der Seelenpotenzen mit der Seelensubstanz. Die Theologie gilt ihm als eine hauptsächlich praktische Wissenschaft; auch die Engel sind aus Materie und Form zusammengesetzt; Gnade und Liebe unterscheiden sich nicht wirklich. Die Sakramente verursachen die Gnade nicht physisch, sondern durch die ihnen beistehende Kraft Gottes. Das Wesen der Seligkeit besteht formell nicht in einem Erkenntnis-, sondern in einem Willensakt. H. kommt zu dem Resultat: Obwohl R. in manchen Punkten von Bonaventura abweicht, kann man ihn doch nicht als Vorläufer des Scotus bezeichnen. Dieser ist ein kühner Neuerer, R. aber ein konservativ eingestellter Theologe.

H. hat, soweit ich urteilen kann, die Ansichten R.s im allgemeinen richtig wiedergegeben; nur in einigen Punkten möchte ich Bedenken äußern. So behauptet er z. B., R. nehme eine *reprobatio negativa* an, weil nach ihm die Reprobation den göttlichen Willen voraussetzt, die endliche Unbußfertigkeit zuzulassen (249). Diese *voluntas permissiva* geben alle Theologen zu;

aus ihr folgt noch nicht, daß Gott jemand vor aller Voraussicht seiner Werke von der Glorie ausschließen will. Zur Lehre R.s, daß jemand „*per sua naturalia*" sich entfernt *(remote)* auf die Rechtfertigung vorbereiten könne, bemerkt H., damit sei noch nicht entschieden, daß er an eine „positive" Disposition gedacht habe. Mir scheint, daß die Worte kaum anders erklärt werden können, da entfernte und nahe Disposition doch auf derselben Linie liegen müssen. Nach Ruiz de Montoya (De provid. disp. 21 sect. 3) hat R. dieser entfernten Disposition sogar ein *meritum de congruo* zugeschrieben. Daraus, daß R. zur *dispositio propinqua* immer eine übernatürliche Gnadenhilfe oder eine unmittelbare spezielle *motio Spiritus Sancti* verlangt, folgt m. E. noch nicht mit Sicherheit, daß er eine aktuelle Gnade im heutigen Sinne annimmt; denn unter diesem *adiutorium* kann R. auch Akte verstanden haben, die aus dem eingegossenen Habitus des Glaubens und der Hoffnung hervorgehen; zum mindesten hätte H. seine Ansicht noch eingehender begründen müssen. Daß Scotus nicht bloß dem Namen, sondern auch der Wirklichkeit nach eine Univozität des Seinsbegriffs verteidigt hat, läßt sich nach den neueren Forschungen nicht mehr aufrecht halten, noch viel weniger, daß diese Univozität eine „*thèse fondamentale*" des Scotus sei (183).

Diese paar Flüchtigkeiten beeinträchtigen keineswegs die hohen Vorzüge des Buches. Der Verf. hat mit Bienenfleiß das weitschichtige Material aus gedruckten und ungedruckten Werken zusammengetragen und es mit kritischem Geiste geprüft und verarbeitet. Sein Urteil ist stets wohl erwogen und verrät eine eingehende Kenntnis der theologischen Literatur jener Zeit. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn noch mehr derartige Monographien über Autoren jener Periode veröffentlicht würden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle. Étude de Théologie positive par Amadée Teetaert O. Cap. (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes II, 17). 8° (XXVIII u. 508 S.) Brugis 1926, Ch. Beyaert. Fr 50.—.

Der sonderbaren Tatsache, daß man in der lateinischen Kirche während des Mittelalters seine Sünden, besonders in Todesgefahr und in Ermangelung eines Priesters, einem Laien beichtete, wurden schon mehrere Untersuchungen gewidmet. So katholischerseits von Morinus, Martène, Chardon und in neuerer Zeit von Laurain, Gromer und Gillmann, akatholischerseits von H. Ch. Lea. Teetaerts vorliegende Studie überholt sie alle, nicht nur durch die Reichhaltigkeit der benutzten Quellen, besonders der theologischen gedruckten und handschriftlichen Werke, sondern auch und vor allem durch die Verfolgung der Gründe, die zum Aufkommen und zum Verfall der Laienbeichte führten. Es ergibt sich aus T.s Untersuchung, daß die Entwicklungslinie der Laienbeicht im großen ganzen der Linie folgt, in der sich die Lehre vom Bußsakrament überhaupt weitergebildet hat.

Der eigentlichen Darstellung der Laienbeicht wird ein Abschnitt über die Buße in der Urkirche vorausgeschickt (1—13). T. betont dabei mit

vollem Recht, daß das Wesen der sakramentalen Buße stets das gleiche geblieben ist; nur die Erscheinungsformen und die theoretische Erfassung der im Bußprozeß wirkenden Faktoren haben sich im Laufe der Zeiten geändert.

Auffallenderweise hält der Verf. die Ansicht für wahrscheinlicher, wonach die abendländische Kirche seit dem Pastor Hermae bis ins dritte und vierte Jahrhundert hinein den Kapitalsündern jede Lossprechung verweigert habe. Der Einfluß des Pastor Hermae liegt doch wohl eher in der Einführung der Einmaligkeit der (von jeher allen mehrmals zugänglichen) sakramentalen Buße. — J. Stufler steht nicht auf der Seite jener Theologen, die, wie z. B. Jos. (nicht J. B.) Blötzer behaupten, die Lossprechung sei auch schon in der alten Kirche sofort nach der Entgegennahme des Sündenbekenntnisses, vor der Leistung der auferlegten Buße, erteilt worden (vgl. diese Zeitschrift 37 [1913] 201).

Im 1. Teil (14—37) wird die Laienbeicht im karolingischen Zeitalter (7.—10. Jahrh.) behandelt. Alle Autoren dieser Zeit lehren einhellig, daß die schweren Sünden notwendig dem Priester gebeichtet werden müssen, während die läßlichen und alltäglichen Verfehlungen auch einem Laien bekannt werden können. Nicht als ob eine Laienbeicht für sakramental angesehen worden wäre; denn die Absolutionsgewalt wird ausschließlich den Priestern zugeschrieben. Das Aufkommen der Laienbeicht erklärt der Verf. aus dem Zusammenwirken von zwei Faktoren: erstens aus der in den Klöstern üblichen Sitte, die kleinen Verfehlungen mehrmals am Tage vor der Ordensgemeinde anzuklagen, um durch ihr gemeinsames Gebet Verzeihung von Gott zu erlangen, und zweitens aus der stets wachsenden Pflichtmäßigkeit des Sündenbekenntnisses infolge der stets wachsenden Milderung der Bußauflage im Bußwesen überhaupt. Daß man einem Laien nur läßliche und nie schwere Sünden beichtete, erklärt sich aus der Anschauung, daß die schweren Sünden vor allem durch die vom Priester kraft der ihm ausschließlich eigenen Schlüsselgewalt auferlegten Bußwerke getilgt werden müßten.

Daß man in der Karolinger-Zeit dem Sündenbekenntnis als solchem eine größere Bedeutung zuzuschreiben begann, leitet der Verf. von der Einführung der Bußbücher mit ihren Bußtarifen für die verschiedenen Sünden her sowie von der sich bald herausstellenden Notwendigkeit, die so auferlegten Bußen zu mildern. „Das genaue Bekenntnis der begangenen Sünden mußte fürderhin *(desormais)* eine notwendige Vorbedingung werden, damit der Priester instandgesetzt wurde, die Bußen entsprechend der Schwere der Sünden aufzuerlegen" (S. 16). Dem gegenüber muß aber doch wohl darauf hingewiesen werden, daß die Kirche schon vor dem Aufkommen der *libri paenitentiales* eine Beicht forderte, die es ermöglichte, eine der Zahl und Schwere der Sünden entsprechende Buße aufzuerlegen; Beweis sind unter anderem schon die alten Bußkanones und die Aussprüche der Väter, wie z. B. des hl. Hieronymus (In Matth. comm. l. 3, c. 16, v. 19), des hl. Ambrosius (Enarr. in Ps. 37,57), des hl. Leo I (Ep. 168), des hl. Gregor I (Hom. in Ev. l. 2 hom. 26,4). Außerdem setzt ja die Entstehung der Pönitentialbücher mit ihren Bußtarifen die Überzeugung von der Notwendigkeit des ins einzelne gehenden Sündenbekenntnisses bereits voraus. Es dürfte darum kaum angehen, die höhere Wertung der Anklage und damit das Aufkommen der Laienbeicht aus der Notwendigkeit des genaueren Bekenntnisses

zu erklären. — Die Literatur über die Bußbücher ist dürftig. Bei der Frage nach der Einführung der läßlichen Sünden in die Beicht sollte auch H. Bruders' Untersuchung in dieser Zeitschrift 34 (1910) 526—543 erwähnt werden.

Der 2. Teil (38—84) behandelt die Laienbeicht zur Zeit der Frühscholastik (11. Jahrh.). Für diesen Zeitraum wird zum ersten Male die Praxis bezeugt, daß man einem Laien auch schwere Sünden beichtete; für den Fall, daß man keinen Priester fand, wurde diese Übung für gut und zweckmäßig erachtet. Der tiefere Grund für diese Erscheinung liegt, wie T. mit richtigem Blick erkannt hat, in der Bedeutung, die man der Beicht sowohl von seiten der Gläubigen als von seiten der Theologen beimaß. Man war nämlich nach und nach dazu gelangt, beim sakramentalen Bußprozeß nicht mehr den auferlegten Bußleistungen, sondern vielmehr dem Sündenbekenntnis die Hauptbedeutung zuzuschreiben. Der Ausgangspunkt zu dieser Entwicklung lag einerseits in der praktischen Notwendigkeit, die tarifmäßig auferlegten Bußen durch die bekannten Kommutationen und Redemptionen abzukürzen, anderseits in der aufkommenden Praxis, die Bußen nicht mehr nach den Angaben der Bußbücher, sondern nach eigenem freien Ermessen des Beichtvaters aufzuerlegen. So mußte denn die fortschreitende Milderung der Bußleistung das Schwergewicht des sakramentalen Heilungsprozesses von der Buße auf das Sündenbekenntnis verschieben. Man fand dann auch für die vorwiegende Bedeutung der Beicht eine theoretische Begründung, indem man der mit dem Bekenntnis verbundenen Beschämung die Rolle der Bußwerke, d. h. die sühnende Kraft, zuwies. Von ausschlaggebender Bedeutung war in dieser Hinsicht die fälschlich unter dem Namen des höchstgeachteten Kirchenlehrers Augustin eingeschmuggelte Abhandlung *De vera et falsa paenitentia*, in der ausdrücklich gesagt wird: *„Multum satisfactionis obtulit, qui erubescentiae dominans nihil eorum, quae commisit, denegavit"*. Da nun diese sühnende *erubescentia* ebenso gut mit der Beicht einem Laien als einem Priester gegenüber verbunden war, so erklärt es sich, daß man in Ermangelung eines Priesters einem Laien sowohl läßliche als schwere Sünden beichtete, bei allem Bewußtsein, daß dieser nicht die Schlüsselgewalt besaß und darum auch nicht absolvieren konnte. Ein zweiter Grund für die steigende Bedeutung der Anklage lag in der Erkenntnis, daß sie als Äußerung der sündentilgenden Reue gelten könne.

T.s Darstellung in diesem Teile wirkt durch die vielen ausgedehnten Wiederholungen ermüdend. — Die Berufung auf die wachsende Bedeutung der Beicht infolge der Pflicht, alle Sünden einzeln zu bekennen, dürfte in diesem Teile ebensowenig stichhaltig sein wie im 1. Teil. — Der aus Anselm von Lucca (77) angeführte Text *„Multiplex misericordia Dei"* ist, was dem Verf. entgangen zu sein scheint, nichts anderes als die fast wörtliche Wiedergabe der berühmten Stelle aus dem Briefe Leos I *„Sollicitudinis"* (Denzinger n. 146). — S. 70 wird die Anschauung Yvos von Chartres dahin erklärt, daß er die Beicht deshalb für sündentilgend erachte, weil mit ihr die Beschämung verbunden sei. Allein die (S. 65. 69 f) angeführten Texte bieten dafür keinen Anhaltspunkt. Daß Yvo die Notwendigkeit der Beicht lehre, soll u. a. aus dem zweimal (S. 65. 69 f) zitierten Text: *„sine confessionis emendatione peccata queunt dimitti"* folgen; diese Worte würden das Gegenteil beweisen; tatsächlich heißt

die Stelle bei Yvo (Decr., P. XV, De paenit., c. 27): „*Neque enim sine confessionis emendatione (confessione emendationis) peccata queunt dimitti*".

Dritter Teil (85—255): Die Laienbeicht bei den ersten Scholastikern (St. Anselm — IV. Laterankonzil 1215). Die in diesem Zeitraum geübte Praxis und die von den Autoren betonte Notwendigkeit der Laienbeicht findet ihre Erklärung nicht etwa in einer verkehrten Anschauung vom Träger der Schlüsselgewalt, sondern, ebenso wie in der vorausgehenden Periode, im überragenden Einfluß der pseudo-augustinischen Schrift *De vera et falsa paenitentia* und in der weiterentwickelten Bußlehre, die der Beicht wegen der sie begleitenden Beschämung die Kraft der Bußwerke und wegen ihrer Eigenschaft als Äußerung der Reue sündentilgende Wirkungen zuschrieb, sodann auch, weil Gott — und das ist nach T. der neue Gedanke — mehr auf das Innere als auf die äußere Leistung schaut: sobald im Herzen die Reue lebendig wird, erfolgt von Gottes Seite die Verzeihung. Damit soll nach der Anschauung der zeitgenössischen Theologen keineswegs gesagt sein, daß Beicht, Absolution und Bußwerk zum Bußprozeß und zur Verzeihung der Sünden überflüssig wären. Jeder dieser Faktoren wirkt auf seine Weise zur ganzen und vollen Nachlassung der Sünden mit. Die Beicht gilt allgemein als äußeres Zeichen der Reue und muß in jedem Falle, wenn sie irgendwie möglich ist, und wäre es auch bloß einem Laien gegenüber, in die Tat umgesetzt werden. Daher die durchwegs herrschende Ansicht bei den Autoren dieser Periode von der Notwendigkeit oder doch vom Nutzen der Laienbeicht, wenn man in Todesgefahr kommt und einem Priester nicht beichten kann.

Neu ist in diesem Abschnitt das Ergebnis, zu dem der Verf. in seinen bereits früher veröffentlichten Untersuchungen über die Bußlehre Abälards gekommen ist. Er bezeichnet die Ansicht, daß das Sündenbekenntnis aus sich zur Sündentilgung unnötig und nur durch rein positive Vorschrift erfordert sei, als unabälardisch. Abälard lehrt nach ihm vielmehr, daß der Priester die Sünden endgültig erlasse, da er allein die Vollmacht habe, Bußwerke aufzuerlegen, die die nach dem Schulderlaß verbleibenden Strafen tilgen: eine Lehre, wie sie viele nachfolgende Scholastiker vortrugen. Demgemäß wäre es auch übertrieben zu sagen, nach Abälard hätten die Bischöfe und Priester, im Gegensatz und im Unterschied von den Aposteln, keine Schlüsselgewalt. Nach Abälard wird der Sündenerlaß durch Reue, Beicht und Buße bewirkt. Die Reue tilgt die Schuld und die ewige Strafe, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie durch Beicht und Buße ergänzt wird, die beide zusammen dann auch die künftigen Fegfeuerstrafen erlassen. Die Beicht muß dem Priester abgelegt werden, da er allein die Vollmacht Bußen aufzuerlegen hat; beichtet man einem Laien, so ist ein derartiges Bekenntnis wohl ein genugtuendes Bußwerk wegen der Beschämung und Verdemütigung, die sie erzeugt; nichtsdestoweniger müssen die schweren Sünden nachher noch einem Priester gebeichtet werden. Im Falle aber, daß man einem Priester nicht beichten kann, genügt das *votum confessionis* zum Sündenerlaß; diese Bedeutung des *votum sacramenti* hat Abälard zum ersten Male theoretisch begründet (118—122). — Im Gegensatz zu Abälard gingen manche Theologen dazu über, daß sie die Laienbeicht für den Notfall als unerläßlich hinstellten. T. gibt den Gedankengang eines solchen Theologen, des Alanus ab Insulis,

mit folgendem Sorites wieder (156): Kein Sündenerlaß ohne wahre Reue; keine wahre Reue ohne ernsten Vorsatz, dem Priester zu beichten; kein ernster Vorsatz, dem Priester zu beichten, ohne Laienbeicht, die das äußere Zeichen und den sichtbaren Beweis für diesen Vorsatz bildet. — Bei dem großen Einfluß, den der Verf. mit Recht dem Traktat *De vera et falsa paenitentia* zuschreibt, wäre es vielleicht besser gewesen, die drei ersten Teile der Studie in zwei zusammenzufassen und den Einschnitt eben beim Traktat *De vera et falsa paenitentia* zu machen.

Im 4. Teile findet „die Laienbeicht bei den Scholastikern vom IV. Laterankonzil bis zum hl. Thomas von Aquin" ihre Darstellung (256—382). Als Laienbeicht wird von den Theologen und Kanonisten des 13. Jahrh.s das *Confiteor* in Prim und Komplet mit seiner ganz allgemeinen Anklage läßlicher Sünden genannt. Daneben ist aber auch noch die Rede von Laienbeichten, deren Gegenstand schwere Sünden bildeten. Diese wurden, dank wiederum dem vorherrschenden Einfluß der Abhandlung *De vera et falsa paenitentia* und dank auch der geltenden Bußlehre, von vielen als nützlich oder auch gar als notwendig hingestellt. Indem das IV. Laterankonzil die jährliche Beicht dem *proprius sacerdos* abzulegen befahl, wandte sich die Aufmerksamkeit der Theologen bei der Behandlung der Bußlehre in verstärktem Maße der Bedeutung des Beichtvaters und seiner Vollmacht zu, und das gab seinerseits einen erneuten Ansporn, die ganze innere Struktur des Bußsakramentes und der in ihm wirksamen Faktoren zu untersuchen. Die Einführung des Aristotelismus in die Sakramentenlehre drängte dazu, auch im Bußsakramente eine „Form" zu suchen. Die Lehre des Wilhelm von Auvergne, daß der Sünder im Bußsakrament aus einem *attritus* ein *contritus* werden müsse und daß dies durch die Lossprechung geschehe, trat noch dazu, um die Bedeutung der Absolution den Theologen immer mehr ins Bewußtsein zu bringen. Endlich kam der Aquinate, der mit klarem Blick, unter Anwendung des Hylemorphismus, der Absolution als der *forma* des Sakramentes die Hauptbedeutung und den Akten des Büßers die mehr untergeordnete Stellung der *materia* zuwies.

Dieser Entwicklung der allgemeinen Bußlehre hätte eigentlich auch die Wertung der Laienbeicht folgen müssen. Das aber geschah zunächst nur in beschränktem Maße. Ja bedeutende Theologen gingen sogar so weit, daß sie der Laienbeicht eine Art von Sakramentalität zuschrieben, wenn auch nicht die Würde eines eigentlichen und vollen Sakramentes. T. glaubt auch den seligen Albertus Magnus von der irrigen Meinung, daß die Laienbeicht ein wahres Sakrament sei, rein waschen zu können, indem er zum Ergebnis gelangt: Nach Albert dem Gr. war die Laienbeicht nicht ein derartiges Sakrament, wie dies später von der Kirche definiert wurde (319. 481); sie war nur ein „Sakrament" nach Alberts eigener persönlicher Auffassung. — Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß manche Theologen die Laienbeicht im Notfall für geboten erachteten. Zu verwundern aber ist es, daß dazu auch der hl. Thomas gehört hat, obgleich er klar erkannt hatte, daß bei der Laienbeicht der Hauptfaktor, die Absolution, fehlte. Was ihn aber die Notwendigkeit der Laienbeicht behaupten ließ, war — und darin lag er noch im Banne früherer Theologen — folgender Gedankengang: Jeder ge-

taufte Sünder ist im Notfall verpflichtet, das Sakrament der Buße insoweit zu verwirklichen als er dazu imstande ist; nun aber ist er imstande, den materiellen Wesensteil desselben, nämlich die Akte der Reue und der Beicht zu verwirklichen; also ist er verpflichtet, auch einem Laien zu beichten und so ein Quasi-Sakrament zu empfangen. — Andere Theologen jedoch, die meisten, und auch die Mehrzahl der Kanonisten stellten die Notwendigkeit der Laienbeicht in Abrede aus dem Gedanken heraus, daß die Laienbeicht kein Sakrament sei, und daß man im Notfall eben nur zum *votum sacramenti*, das auch ohne Laienbeicht bestehen könne, verpflichtet sei.

T. sagt (S. 258) ganz allgemein, die Theologen des 13. Jahrh.s hätten die *attritio* und die *contritio* nach den Beweggründen, nicht nach dem Zustand des Menschen unterschieden. Wie schwach diese Ansicht begründet ist, wäre aus dem angeführten Werke von W. Rütten und dem nichtangeführten von Jos. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, 1904, zu ersehen gewesen. — Daß nach Wilhelm von Auvergne die Verwandlung des *attritus* in einen *contritus* nur *ex opere operantis*, nicht *ex opere operato* geschehen sei, läßt sich wohl kaum festhalten; denn wenn Wilhelm auch sagt, die Bekehrung geschehe *virtute orationum et precum occasione sanctorum*, so muß das Absolutionsgebet des Priesters doch als ein amtliches Gebet gelten und als solches wirkt es nicht rein *ex opere operantis*, sondern notwendig auch *ex opere operato*, weil das Amtsgebet seine Kraft eben vom Amte, und nicht bloß von der Heiligkeit des Beamten seine Kraft erhält. — Leider haben sich in diesen 4. Teil manche Druckfehler eingeschlichen, so z. B. S. 260 264 267 270 278.

„Die Laienbeicht vom hl. Thomas bis zum seligen Duns Scotus" bildet den 5. und letzten Teil der Studie (383—476). Die Lehre des hl. Thomas, daß die Absolution nicht bloß zur Tilgung der nach dem Schulderlaß noch verbleibenden Strafen, sondern auch unmittelbar zum Schulderlaß selber mitwirke, erhielt nach und nach die Oberhand. Duns Scotus ging dann so weit, daß er die Akte des Pönitenten vom inneren Wesen des Sakramentes ausschloß und die ganze Nachlassung der Sünde *ex opere operato* ausschließlich der Absolution zuschrieb. Damit war auch der Weg gewiesen, den die Lehre von der Laienbeicht zu gehen hatte. Aus dem Dominikanerorden war Petrus von Tarantaise der erste, der in die vom Aquinaten gehaltene Ansicht von der Notwendigkeit der Laienbeicht eine Bresche schlug. Trotzdem gab es noch gegen Ende des 13. Jahrh.s eine Reihe von Dominikanertheologen, die dem hl. Thomas allzugetreue Folgschaft leisteten (*„disciples trop serviles du Docteur angélique"*, 411) und von der Notwendigkeit der Laienbeicht nicht lassen wollten. Es waren natürlich vor allem die Franziskanertheologen, die nun, getreu der Bußlehre des Duns Scotus ihre Angriffe mit immer stärkerer Kraft gegen die Notwendigkeit derselben richteten. Und schließlich folgten sie Scotus auch in der Lehre, daß die Laienbeicht nicht nur nicht notwendig, sondern sogar überflüssig, ja vielleicht sogar schädlich sei. — „Mit dem seligen Johannes Duns Scotus findet die Lehrentwicklung über die Laienbeicht ihren endgültigen Abschluß. Während sich später noch einige Theologen, gestützt auf die Autorität des hl. Thomas, für die Laienbeicht einsetzten, erklären

sich die meisten als ihre entschiedenen Gegner. Zu ihrer Bekämpfung berufen sie sich auf die vom marianischen Lehrer zu diesem Zwecke aufgestellten Beweise; sie bringen sie in andere Formen, entwickeln sie und passen sie den veränderten Zeitumständen an. In Grund und Wesen halten sie sich immer an die Lehre des *Doctor subtilis*. Das berechtigt uns zur Behauptung, daß mit dem seligen Duns Scotus die theologische Lehre von der Laienbeicht zu ihrem natürlichen Abschluß gekommen ist". Das sind die Worte, mit denen T., nicht ohne berechtigten Stolz auf seinen Ordenslehrer, die Studie über die Laienbeicht abschließt (485).

Ungeachtet der Aussetzungen, die wir beim Bericht über T.s Arbeit machten, verdient sie hohe Anerkennung. Die Aufgabe, die sich der Verf. setzte, ist erfüllt: wir haben eine Geschichte der Laienbeicht, so wie sie in der lateinischen Kirche während des Mittelalters aufgefaßt wurde. Es sei noch besonders hervorgehoben der Riesenfleiß, mit dem der Verf. den gedruckten und handschriftlichen Werken der Theologen, Kanonisten und der praktisch gerichteten Summisten nachging, ihre Anschauungen studierte und zur Darstellung brachte und somit wirklich in den Stand gesetzt wurde, die Gründe bloßzulegen, die zur Entstehung der Laienbeicht beitrugen, ihre Verbreitung beförderten und dann zum Abflauen und völligen Verschwinden derselben führten.

Innsbruck. Joh. B. Umberg S. J.

Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. Von Karl Keusch C. Ss. R. 2./3. Auflage. (Studia Friburgensia.) gr. 8° (XXXIX u. 407 S., 1 Titelbild) Paderborn 1926, Bonifatiusdruckerei. Geb. M 11.50.

Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori von P. Keusch ist nun nach ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1924 bereits in zweiter und dritter Auflage herausgekommen. Darf man darin einen Beweis sehen, welchen Eindruck diese Ehrenrettung des viel befehdeten Kirchenlehrers gemacht hat? Oder ist es ein Zeichen, daß die weiten Kreise des gläubigen Volkes, das nie irre geworden ist an dem Verfasser der „Besuchungen" und der „Herrlichkeiten Mariä", mit verehrungsvollem Interesse auch diese systematische Darbietung seiner Aszese aufgenommen haben? In jedem Falle ist das Verdienst dieser Arbeit unbestritten groß; sie ist eine pietätvolle Würdigung und eine wirksame Verteidigung des Heiligen. Die geringschätzigen Vorwürfe, die besonders Döllinger gegen Alfons von Liguori erhoben hat, die später in unwissenschaftlichen Pamphleten die Morallehren des Heiligen verunglimpften, die neuerdings Friedrich Heiler in seinem Buch „Der Katholizismus" in scharfer, ja gehässiger Form wiederholt hat, sind nicht spurlos an der öffentlichen Meinung über Alfons vorübergegangen. Um so wertvoller und aktueller erscheint nun dieses Buch, das ein Redemptorist über seinen heiligen Vater geschrieben hat, gewiß mit der Pietät und ganzen begeisterten Liebe eines Sohnes, aber auch mit strengster geschichtlicher Wahrhaftigkeit.

Um das Ergebnis der weit ausgedehnten Untersuchungen gleich vorwegzunehmen: man kann den heiligen Alfons von Liguori nicht angreifen, ohne die Kirche selbst mitanzugreifen. Dieser Heilige ist mit seiner ganzen

Gedankenwelt, mit seinem ganzen Streben und Schaffen, mit seiner ganzen seelischen Haltung ein lebendiger und getreuer Ausdruck des kirchlichen Geistes überhaupt. Und wenn etwas Persönliches, Einmaliges, Typisches an ihm erscheint, dann ist es dies: daß eben diese reine und kraftvolle Kirchlichkeit möglich war in einer solchen Zeit, die wie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erfüllt war mit geistiger Verwirrung, mit religiöser Abgestorbenheit, mit sittlicher Frivolität, und daß gerade in einer solchen Zeit diese ganz reine und sachliche, demütige Kirchlichkeit ihren providentiellen Beruf und ihre die Grenzen des Wunderbaren erreichende Wirksamkeit hatte.

P. Keusch hat nur eine Seite der Lehrwirksamkeit des Heiligen geschildert, die dem Gebiete der Aszetik angehörende: sie erscheint ja gegenüber der unmittelbaren seelsorgerlichen Tätigkeit des hl. Alfons und gegenüber seiner Wirksamkeit als Lehrer der kirchlichen Moralwissenschaft als nebengeordnet, aber um so eindrucksvoller ist der Nachweis, daß Alfons bis in die letzten Verzweigungen seines Wesens und seines Wirkens reiner Ausdruck katholischer Kirchlichkeit war.

Das am deutlichsten hervortretende Charakteristikum der Aszetik Alfonsens ist wohl die praktische Verwertbarkeit seiner Lehren. In höherem Grade als die des hl. Franz von Sales und selbst die des hl. Ignatius von Loyola sind sie auf die seelischen Bedürfnisse der weitesten Kreise berechnet — eine rechte Volksaszetik — und darum auch von volkspädagogischen Gesichtspunkten aus unersetzlich. Die Lehren des hl. Alfons von der Meidung der nächsten Gelegenheit, von der Lösung ungeordneter Anhänglichkeit, die gesammelte Schau auf die vier letzten Dinge, die Erziehung zu aszetischer und aktiver Praxis gegenüber der passiven Haltung mystisch ergriffener Seelen, und — in den Grundlagen schon — die einfach klare und groß monumentale Bestimmung des Vollkommenheitsbegriffes als Erfüllung des göttlichen Willens, all das ist volkspädagogisch unübertrefflich. Darum ist diese Aszetik auch von völliger Gesundheit, so gesund wie die Nüchternheit der katholischen Kirche und wie die Volksseele, der Alfons dienen wollte. Von ängstlicher, skrupelhafter Überspannung des Todsündenbegriffes oder von übertriebenem, sentimentalem Andachtswesen ist in dieser Darstellung der Alfonsischen Aszetik nichts zu merken, und das wird die Gegner des Heiligen wohl am meisten überraschen. Auch die Auffassungen Alfonsens von Selbstprüfung, Selbstüberwindung und überhaupt vom inneren Kampf werden durch die gesunde Modernität, die in ihnen zum Ausdruck kommt, alle, die den Heiligen bis jetzt nicht kannten, in Erstaunen setzen; Alfons weist diesen Übungen eine mehr sekundäre Rolle zu und will sie mehr indirekt, in der liebenden Erfüllung des göttlichen Willens, als direkt und reflex geübt sehen: „Ein Funke Gottesliebe hilft mehr als tausend Gründe und tausend Erwägungen, daß wir dasjenige tun, was Gott angenehm ist." Auch die Betrachtungsmethode des Heiligen, so weit sie einen eigenartigen Zug trägt, zeichnet sich aus durch eine wohltuende Freiheit, Wärme und Spontaneität, und ist auf die Ganzheit und Ungeteiltheit der religiösen Persönlichkeit gegründet.

P. Keusch hat seinem Buch drei Hauptteile gegeben: „Das Werden oder die Entstehung der Aszetik des hl. Alfons", „Das Wesen der Aszetik des hl. Alfons", und „Der Wert der Aszetik des hl. Alfons". Der dritte Teil, der die Aszetik in Vergleich bringt mit den wichtigsten aszetischen Systemen alter und neuer Zeit, besonders mit denen des hl. Ignatius, des hl. Franz v.

Sales und des hl. Vinzenz v. Paul ist jedenfalls der interessanteste und auch best geschriebene Teil des ganzen Buches. Dagegen ist der zweite Teil, der das aszetische System des hl. Alfons aufbaut, der ungleich wichtigste, der die entscheidenden Ergebnisse enthält. Er ist zu einer Gesamtdarstellung der katholischen Aszetik überhaupt geworden, und daß er das werden konnte, ist an sich schon ein Beweis für die reine Kirchlichkeit der Alfonsischen Aszetik.

Freilich hat Alfons von Liguori nirgends ein aszetisches System aufgestellt; er war ein Mann der Praxis und des Lebens, nicht der doktrinären Systeme, aber seine Lehren fügen sich zwanglos in das auf den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin aufgebaute System katholischen Vollkommenheitsstrebens ein. Dabei bleibt freilich der Zweifel bestehen, ob eine derartige systematische Verteilung, fast möchte man sagen, Verzettelung dem Heiligen ganz gerecht wird. Die Darstellung des P. Keusch ist zwar von durchsichtigster Klarheit der Konstruktion, bis in die kleinsten Bauteile durchgebildet. Aber das Konstruktive tritt stellenweise doch vielleicht allzusehr hervor. Manche Partien lesen sich wie eine ausführliche Disposition und sind in der Tat nur eine geringe Erweiterung des — dankenswerter Weise — sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnisses des Buches. Es ist auch nicht überall ohne weiteres zu sehen, wie weit die Darstellung den Gedanken des hl. Alfons oder die Auffassung des Verfassers wiedergibt; dies festzustellen bleibt dem Leser überlassen durch eigene Einsichtnahme in die freilich sehr gründlich und genau nachgewiesenen Quellenschriften.

Für den Erweis der vollen Kirchlichkeit, der Gesundheit und Brauchbarkeit der Alfonsischen Aszetik ist diese „analytische", systematisch-konstruktive Methode freilich äußerst vorteilhaft. Aber um einen Begriff oder vielmehr eine Anschauung von der Lebendigkeit, Wärme und seelischen Kraft der aszetischen Welt des hl. Alfons zu geben, müßte doch auch eine mehr „synthetische" und weniger reflektierende Darstellung geboten werden, eine Art von Zusammenschau der von P. Keusch sorgfältig und sauber auseinandergelegten Elemente der Aszetik Alfonsens. Eine solche Darstellung bedürfte dann auch weniger gewisser apologetischer und rhetorischer Reflexionen, sie würde mehr durch sich selbst und unausgesprochen apologetisch wirken. Aber von einem einzigen Verfasser und in einem einzigen Buche lassen sich wohl nicht beide Darstellungsweisen zusammen verwirklichen. P. Keusch hat jedenfalls die weniger dankbare, aber unerläßliche und fundamentale Vorarbeit zu einer vollen Würdigung seines heiligen Ordensvaters geleistet.

München. Peter Lippert S. J.

Die Frühkommunion der Kinder. Praktische Anleitung für Priester, Eltern und Erzieher. Im Verein mit mehreren Priestern des Welt- und Ordensklerus hrsg. von Heinr. A. Heiser, Pfarrer in Biblis (Hessen). kl. 8° (134 S.) 1926. Selbstverlag.

Die Idee, die Pius X bei der Veröffentlichung des Erstkommuniondekretes (8. Aug. 1910) leitete, ist mit dem Tode des Papstes nicht begraben worden. Sie lebt fort in den Vorschriften des neuen kirchlichen Gesetz-

buches und wird nicht sterben. Denn es handelt sich nicht um eine persönliche Lieblingsmeinung des heiligmäßigen Pius, sondern um einen Gedanken des Herrn, der will, daß die Kleinen in seine Arme geführt werden, sobald sie das Auge der Vernunft öffnen. Inzwischen hat man 15 Jahre Zeit gehabt, die Wirkungen der Früh- und Oft-Kommunion bei den Kindern zu beobachten. Die Erfahrungen sind überall, wo man mit Eifer und Sorgfalt vorging, die allerbesten.

Am raschesten haben die katholischen Holländer die päpstliche Verordnung durchgeführt. Freilich haben auch dort, wie der gegenwärtige Bischof Schrijnen von Roermond schreibt, Priester und Laien zuerst verwundert den Kopf geschüttelt; auch in Holland hielt man die Einführung der Frühkommunion fast allgemein für eine Unmöglichkeit. Aber durchgreifende Erlässe der Bischöfe haben rasch der gefahrdrohenden Zweifelsucht ein Ende bereitet. Klerus und Volk haben sich der neuen Praxis sofort angepaßt. „Unsere Kinder kommunizieren," sagt der genannte Bischof, „wenn sie 7 Jahre alt sind. Die Erstkommunion ist, wie früher, gemeinschaftlich[1]). Der katechetische Unterricht wird fortgesetzt und am Ende des Elementarunterrichtes, d. h. im 13. Lebensjahre, wird eine feierliche Kommunion abgehalten mit Erneuerung der Taufgelübde. . . . Überall ist man sehr zufrieden und reiche Früchte hat diese Praxis gebracht . . . Wir danken dem lieben Gott, daß er uns ein so herrliches Mittel für Bestärkung von Glaube und Tugend gegeben hat." Derselbe Bischof stellt auch fest, daß sich seither der Priesternachwuchs gerade verdoppelt habe (S. 35 f). Ähnliche Erfahrungen machte man in den Vereinigten Staaten Nordamerikas und in den Heidenmissionen, wie der Verf. durch eine Reihe von Zeugnissen aus allerneuester Zeit nachweist. „Um keinen Preis würde irgend einer unserer Seelsorger die früheren Zustände bezüglich der Kinder zurückwünschen," schreibt ein Pfarrer Neuyorks (S. 38).

Am stärksten, wie es scheint, war der Widerstand gegen das Dekret Pius' X in den deutschen Gauen, und er hat bis heute noch nicht aufgehört. Indes erobert auch hier „die neue Praxis" immer mehr Boden, besonders weil sich Bischöfe an die Spitze stellen. So hat die Bischofskonferenz von Fulda 1923 bestimmt: „Die Pfarrer sollen erneut und des öftern, eindringlich und warmherzig darauf hinwirken, daß alle Kinder, die nach dem Urteil des Beichtvaters die in den päpstlichen Dekreten geforderte Reife besitzen, schon früher, d. i. vor dem Ende des 4. Schuljahres[2]) auf Wunsch der Eltern zum privaten Empfang der hl. Kommunion geführt werden." Die im Oktober 1925 abgehaltene Diözesansynode von Breslau schreibt vor: Es ist heilige Pflicht des Pfarrers dafür zu sorgen, daß gemäß Kanon 854, § 5 die Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauch und genügender Vorbereitung sobald als möglich zur hl. Kommunion geführt werden. Den Maßstab für diese Vorbereitung bietet § 3[3]). Darnach hat jedes Kind, bei dem diese Bestim-

[1]) Aber nicht feierlich.

[2]) Nämlich vor der ersten feierlichen Kommunion, die zu dieser Zeit stattfindet.

[3]) can. 854,3: *praeparatio . . . exigitur ea . . . qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suae aetatis modulo ad ss. Eucharistiam accedant.*

mungen zutreffen, schon vor der Veranstaltung des gemeinsamen Kommunionunterrichtes und vor der gemeinsamen feierlichen Erstkommunion Anrecht auf Empfang der hl. Kommunion" (S. 42 f).

Ein überaus warmer Förderer der Frühkommunion ist der Mainzer Bischof Dr. Ludwig Maria Hugo. Das vorliegende Buch verdankt seiner Anregung das Entstehen und erscheint mit seinem bischöflichen Geleitwort und dem seine eigenen Erfahrungen aussprechenden Motto: „In mehrjähriger Praxis habe ich Frühkommunion und häufige Kommunion gepflegt und dabei die trostreichsten und besten Erfahrungen gemacht." Die vom Verf. vorgelegten bischöflichen Enuntiationen können natürlich noch vermehrt werden. So hat z. B. der bischöfliche Administrator von Nordtirol und Vorarlberg, Dr. Sigmund Waitz, vor zwei Jahren in einem prächtigen Weihnachts-Hirtenschreiben die Eltern seines Sprengels herzlich aufgefordert, die Kinder vom 7. Jahre an dem göttlichen Christkindlein zuzuführen. In einzelnen Schweizer Diözesen ist die Frühkommunion bereits ohne nennenswerte Schwierigkeiten in Übung gekommen: die private Kommunion am Ende des ersten und die gemeinsame öffentliche am Ende des zweiten Schuljahres. Der Bischof von St. Gallen, Dr. Robert Bürkler, hat in einem ausführlichen Schreiben vom 19. Nov. 1925 seinem Klerus die Durchführung der Vorschriften des Codex eindringlich ans Herz gelegt und praktische Weisungen gegeben, wie die Eltern für die Frühkommunion gewonnen und alle Hindernisse entfernt werden können.

Die Schrift H.s ist eine reife Frucht sorgfältiger theoretischer und praktischer Vorstudien: Der Verf. hat Reisen gemacht, um selbst zu beobachten, und eine große Korrespondenz mit Priestern der verschiedensten Länder geführt, er hat in mehrjähriger Pastoration seiner eigenen Pfarrei einen guten Modus der Unterweisung für Frühkommunion und Oftkommunion gefunden und deren tröstliche Wirkungen beobachtet. Dazu hat er die einschlägige Literatur gut benützt. So bietet er wirklich eine recht solide und praktische Anleitung, „wie die Mutter (Katechetin) ihr Kind auf die erste hl. Kommunion vorbereitet" und „wie Priester und Lehrpersonen ihre Kinder auf die frühe hl. Kommunion im Schulunterrichte vorbereiten können". Diese unmittelbar praktische Anweisung bildet den Hauptinhalt (2. Teil) und in ihr liegt der Hauptwert des Buches. Denn weil man den Modus für schwer hält und die einfache rechte Weise nicht findet, fassen manche Eltern und Erzieher die Sache nicht an. Was der Verf. im Vorwort von der holländischen Kommunionkatechese sagt, daß das Schwergewicht nicht auf vieles Katechismuswissen, sondern auf Frömmigkeit und Andacht gelegt wird, hat er selbst einzuhalten gesucht. Für die deutschen Katecheten kann das gar nicht genug betont werden. — Im 1. Teil behandelt der Verf., was der Erzieher von der Frühkommunion wissen muß: die Geschichte oder historische Entwicklung der Erstkommunion, die Pflicht der Erstkommunion und ihre Durchführung, die Sorge für das Kind nach der Erstkommunion und Vorkehrungen gegen mögliche Mißbräuche. Auch da findet sich manches Neue und Anregende. Möchte es dem Verfasser gelingen, viele Mitbrüder für diese hochwichtige seelsorgliche Aufgabe zu begeistern!

Michael Gatterer S. J.

Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute hrsg. von Hermann Sacher. 5. Aufl. I. Bd. 4° (XII S. u. 1864 Sp., 74 Bilder und Kärtchen), Freiburg 1926, Herder. Geb. M 35.—, in Halbfr. M 38.—.

Von der 5. Auflage des „Staatslexikons" ist nunmehr der erste Band erschienen. Er reicht bis zum Worte Fideikommiß. Diese Auflage bezeichnet sich mit Recht als „von Grund aus neu bearbeitet" und weist gegenüber den früheren einen ganz bedeutenden, sehr erfreulichen Fortschritt auf. Neu ist die Anordnung, daß jedes Wort auch seinen eigenen Artikel hat und eine einfache Verweisung auf einen früheren oder späteren Artikel, in welchem dieser Gegenstand mitbehandelt wird, nicht mehr vorkommt. So ist die Zahl der Artikel bedeutend gewachsen; über „Arbeit" und „Arbeiter" hat diese Auflage 20 Artikel gegen 5 der früheren Auflagen; über das „Deutsche Reich" (Sp. 1349—1440) handeln jetzt 9 Artikel. Neu ist diese Auflage dann geworden durch die große Zahl neuer Mitarbeiter. Neu ist ferner die sehr dankenswerte Anbringung von Karten und Kärtchen; fast jedes Land, das besprochen wird, hat seine geographische Karte, das Deutsche Reich sogar 6 (bei Bayern wurde die Rheinpfalz nicht einbegriffen); zahlreich sind auch die wirtschaftsgeographischen, die Konfessions- und ethnographischen Kärtchen. Neu ist wohl auch zu nennen die ausgiebigste Berücksichtigung der neuesten politischen Verhältnisse, sogar des Parteiwesens in Deutschland. Neu ist endlich, was die äußere Form betrifft, die Verwendung von Antiquatypen, sowie die von andern im Herderschen Verlage erschienenen Büchern her schon bekannte Anbringung von Wortkürzungen.

In der Einleitung wiederholt der Herausgeber dieser Neuauflage die Worte, mit denen die Görres-Gesellschaft den Zweck kundgab, den sie mit der Herausgabe des Staatslexikons erreichen wollte. Es ist in kürzesten Worten ausgedrückt die Durchdringung der Staaten und ihrer Tätigkeit mit christlichen Anschauungen und Grundsätzen. Das ist eine ebenso hehre wie für die Zukunft unseres Volkes wichtige Aufgabe, und es besteht die begründete Hoffnung, daß das Werk in dieser neuen Auflage seinem Zweck noch weit besser dienen wird, als die früheren Auflagen das vermochten. Daß bei der erhöhten Bedeutung der Volkswirtschaft die neue Auflage diesen Problemen besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, wird jeder begreiflich finden. Daß über den gleichen Fragepunkt da und dort etwas ungleiche Ansichten geäußert werden, ließ sich bei der erhöhten Zahl der Mitarbeiter noch weniger vermeiden als früher.

Nur zwei Einzelbemerkungen sei zu machen gestattet. Ein eigener Artikel „Arbeitsrecht" ist aufgenommen; wäre es nicht gut gewesen, auch die „Arbeitspflicht" in einem eigenen Artikel zu behandeln? Darin hätte dann die Pflicht, die aus der sozialen Natur des Menschen sich ergibt, besondere Berücksichtigung finden müssen. Auf der sozialen Arbeitspflicht, der Pflicht der gegenseitigen Dienstleistung, beruht ja der Ursprung der Stände oder Berufe, somit der organische Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Denn die ersprießliche Tätigkeit eines jeden Standes und sein Wohlergehen ist von dem Wohlergehen und der Tätigkeit der andern Stände mehr oder weniger bedingt, gerade so wie das in einem physischen Organismus der Fall ist. Daraus ergibt sich dann weiterhin,

daß man, wie es auch schon der hl. Thomas tut[1]), das Vorhandensein weltlicher Berufe zugeben muß, die sich nämlich auf Gott und die göttliche Vorsehung zurückführen lassen. Es folgt daraus dann aber auch, daß solche Einrichtungen unter den Menschen bestehen müssen, welche Bildung und Fortbestand der Stände und Berufe gewährleisten. Das wird nur dann der Fall sein, wenn den Angehörigen dieser Stände nicht etwa nur ein sog. Individuallohn entrichtet, sondern die Gründung und der Unterhalt einer Familie ermöglicht wird. Nur so würden die Nachkommen hinreichend angeeifert werden zur Ergreifung eines gleichen oder ähnlichen Berufes und zur Übernahme der oft schwierigen, kostspieligen, lange währenden Vorbereitung auf die Berufsarbeiten. Die Naturordnung selbst bestimmt im standesgemäßen Familienlohn das Äquivalent, das *contrapassum*, für die Berufsarbeiten. Tatsächlich geben im allgemeinen alle gern ein natürliches, d. h. ein aus dem Naturgesetze hervorgehendes Recht zu auf ein solches Entgelt, das zum Unterhalt einer Familie hinreicht, wie immer dieses Entgelt von den einzelnen hereingebracht wird. Liegt darin nicht ein Beweis, daß auch jenen, welche lediglich körperliche Arbeit zu verrichten haben, ein Familienlohn gezahlt werden muß? Die menschliche Gesellschaft kann solcher Arbeiter nicht entbehren; auch in Zukunft werden sie nötig sein. Und wenn die gerechte Entlohnung bei den andern Berufen, das Äquivalent für die Arbeit, nicht nach dem Produkte und seinem Werte abgeschätzt wird, warum läßt man dann bei den Industriearbeitern als Maß des Entgeltes für die Arbeit, des Lohnes, den Ertrag derselben ausschließlich oder auch nur an erster Stelle gelten? So ist nicht nur für die Struktur der menschlichen Gesellschaft, sondern für manches andere noch die naturgesetzliche Arbeitspflicht von größter Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung sei gestattet bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat, das von G. Buschbell im Artikel über Bellarmin behandelt wird (Sp. 769 ff). Bellarmin hat sich gewiß um die Begründung und Verbreitung der Lehre von der indirekten Gewalt der Kirche über zeitliche Dinge viele Verdienste erworben. Liegt aber nicht eine gewisse Überschätzung dieser Verdienste darin, daß er diese „Theorie, von der vorher nur einzelne Bausteine vorhanden waren, ... zum System ausgebaut, so daß er als deren Schöpfer gelten kann“? Was z. B. in den Dekretalen Innozenz III, Bonifaz VIII und vielen andern enthalten ist, wird man wohl für mehr als „einzelne Bausteine“ ansehen müssen. Der Ausdruck „indirekte Gewalt“ wird wohl mit Recht auf Bellarmin als Urheber zurückgeführt; aber auch das ist von geringerer Bedeutung. Denn Bellarmin beruft sich für seine Theorie z. B. auch auf Franz de Victoria O. Pr.; bei diesem findet sich allerdings nicht die Unterscheidung zwischen *potestas directa* und *indirecta*, wohl aber vollkommen gleichbedeutende und gleichwertige. Bei diesem Autor findet sich das System auch schon selbst bis in Einzelheiten „ausgebaut“[2]). Gegen diese Lehre von der indirekten oder mittelbaren Gewalt macht Buschbell dann geltend: „Aus dem idealen Vorrang der Kirche über den Staat kann nicht gefolgert werden, sie sei diesem auch

[1]) Vgl. die von Nik. Paulus angeführten Stellen in dieser Zeitschr. 50 (1926) 445—54.

[2]) Relectiones tredecim. Relectio prima De potestate Ecclesiae. ectio VI: *Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem* (Ingolstadt 1580, S. 42—63).

juristisch übergeordnet". Gewiß, oft ist sogar eine sittliche Pflicht vorhanden, das minder Ideale dem mehr Idealen vorzuziehen. Aber was mehr und was weniger ideal ist, kommt bei der Frage über das Verhältnis von Kirche und Staat auch nicht in Betracht. Von Bellarmin und Victoria wie von den sonstigen Schriftstellern und in den kirchlichen Dokumenten wird die *ratio necessitatis*, die absolute Notwendigkeit des Zweckes, den die Kirche verfolgt, betont und geltend gemacht, dem gegenüber der Zweck des Staates zurücktreten muß. Zweck der Kirche ist das ewige Wohl der Menschen, Zweck des Staates die gegenüber der ewigen Seligkeit ganz verschwindende zeitliche Wohlfahrt im Diesseits. Daher kann es, abgesehen von allem andern, im Plane der göttlichen Weltordnung gar nicht liegen, daß der Staat der Kirche gleichwichtig und gleichwertig nebengeordnet und noch weniger, daß er gar ihr übergeordnet sei. Wo ein solches Verhältnis sich etwa historisch herausgebildet haben sollte, muß es als unnatürlich verworfen werden. Natürlich ist nur, daß das, was absolut notwendig ist, dem vorgezogen werde, was ihm himmelweit nachsteht, und daß daher die Interessen des Staates, wenn sie mit denen der Kirche und der Religion in Kollision geraten, diesen letzteren weichen müssen. Die Anwendung dieses Grundsatzes wird verschieden sein müssen, je nach der Verschiedenheit der Einzelfälle, und so erklärt sich auch die Verschiedenheit der historischen Entwickelung. — Weiter auf die Frage einzugehen, ist hier nicht der Ort. Für das Staatslexikon wird sich ohne Zweifel die Gelegenheit ergeben, diese Frage noch gründlicher und korrekter zu behandeln.

Mit dem ersten Bande ist ein vielverheißender Anfang gemacht; mögen die folgenden Bände bald erscheinen können!

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Neuerscheinungen[1])

Philosophie

Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Auctore J. Gredt O. S. B., Ed. 4. aucta et emendata. 2 voll. gr. 8°. Freiburg 1926, Herder. I: Logica. Philosophia naturalis. (XXIV u. 504 S.) M 12.—, geb. M 14.—; II: Metaphysica. Ethica. (XVIII u. 466 S.) M 11.—, geb. M 13.—. Die in kurzem Zeitraum notwendig gewordene 4. Auflage ist ein Zeichen für die Vortrefflichkeit dieses Lehrbuches. Es bietet eine ausgezeichnete Einführung in die streng thomistische Philosophie, die der Verf. auf allen Linien vertritt. — In der neuen Auflage wurden, wie es auch in anderen Lehrbüchern üblich ist, den einzelnen Thesen *obiectiones* in streng scholastischer Form beigegeben, was eine starke Vermehrung der Seitenzahl (rund je 60) in beiden Bänden mit sich brachte. Einteilung und Aufbau dürften nicht überall befriedigen, besonders bei der Erkenntnistheorie und Psychologie. Hier sollte die moderne Fragestellung doch etwas mehr Berücksichtigung finden. Einzelne besonders wichtige Partien wie z. B. über die Gotteserkenntnis, Gottesbeweise u. a. sind etwas zu knapp behandelt im Vergleich zu anderen Fragen von rein theoretischem Interesse. Auch die Literaturangaben sind etwas dürftig und es ist entschieden ein Mangel, wenn z. B. in der Frage über die Mitwirkung Gottes mit den Geschöpfen die Untersuchungen Stuflers über die Lehre des hl. Thomas mit keinem Worte erwähnt werden. — Trotz der angegebenen Unvollkommenheiten bleiben diese „Elementa" ein vorzügliches Lehrbuch, das auch jenem gute Dienste leistet, der nicht in allem die Ansichten des Verf.s teilt.

Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. 1. Bd., Heft 1—6. gr. 8° (zusammen 474 S.) Innsbruck 1924—26, Rauch. S 23.50. — Es ist ohne Zweifel eine ernste Aufgabe der Zeit, die Gedankenwelt der scholastischen Philosophie immer weiteren Kreisen zu erschließen. Dabei darf aber nicht bloß eine Reproduktion des Alten geboten werden. Jedes menschliche Wissen,

[1]) Unter dieser Rubrik soll in Hinkunft über die Rezensionen hinaus nach den einzelnen Gebieten der Theologie über neuerschienene selbständige Werke, soweit sie uns zur Verfügung stehen, nach Tunlichkeit berichtet werden.

auch das der größten Geister, ist noch der Vervollkommnung fähig. Jeder neue Erkenntniszuwachs, woher immer er kommen mag, ist zwar nicht blind zu übernehmen, wohl aber, wenn er sich bewährt, freudig zu begrüßen. Eine einseitig positiv historische Einstellung ist ebenso verfehlt wie eine aller Erfahrung entfremdete Spekulation. Das Ideal bildet eine möglichst vollkommene Verbindung der Ergebnisse solider Spekulation mit den gesicherten Erkenntnissen der positiven Wissenschaften. Dem sucht diese Schriftenreihe, getreu dem Geiste eines Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, nach Kräften zu dienen. Der vorliegende 1. Band ist ein Beweis, daß dieses Programm auch ernst genommen wurde.

Im 1. H. (Das Problem des statistischen Naturgesetzes. 1924; VI u. 69 S.) widmet Al. Gatterer S. J. einer sehr aktuellen Frage der neueren Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine in positiver wie spekulativer Hinsicht gediegene Untersuchung. Dieselbe ist auch von apologetischem Interesse, weil vielfach alle Naturgesetze, das Kausalgesetz nicht ausgenommen, als bloß statistische Gesetze angesehen werden. Dadurch würde die Erkennbarkeit des Wunders jedenfalls erheblich erschwert, weil der Gedanke zu nahe liegt, es sei ein zwar äußerst unwahrscheinlicher, aber immerhin noch real möglicher Fall eingetreten. Im 1. Teil werden der Begriff und die wesentlichen Eigenschaften des statistischen Naturgesetzes dargelegt. Im 2. Teil behandelt der Verf. das interne Problem des statistischen Naturgesetzes, ferner das Umfangs-, Kausal- und Wertproblem. Das statistische Naturgesetz setzt notwendige Elementargesetze voraus und erklärt sich als Massengesetz daraus, daß die konstanten Bedingungen über die sich fast kompensierenden variablen überwiegen. Sicher keine statistischen Gesetze sind: 1. die dynamischen Mikrogesetze; 2. die dynamischen Makrogesetze des Lebens; 3. vielleicht auch die anorganischen Makrogesetze der prinzipiell reversiblen Prozesse und 4. besonders das Kausalgesetz. Im Gegensatz zu den meisten neueren Naturwissenschaftlern wertet G. das statistische Gesetz nicht als reines Wahrscheinlichkeitsgesetz. Bloß wahrscheinlich ist es innerhalb der möglichen Schwankungen, aber es bildet auch eine sichere Norm, „weil es unter konstanten Bedingungen in jedem Falle gewisse Grenzintervalle gibt, innerhalb deren das Naturgeschehen ausnahmslos verläuft" (65).

Auf psychologischem Gebiet bewegen sich zwei Studien von Fr. Katzinger S. J. (2. u. 6. H.) Die erste ist eine lateinisch geschriebene Abhandlung über das Bewußtsein (Inquisitio psychologica in conscientiam humanam. 1924; VI u. 55 S.). Vorausgeschickt wird die Erörterung einiger Grundfragen der Erkenntnis. Dann folgt die nähere Beschreibung und Untersuchung der „*conscientia directa*", die im 3. Kapitel durch die Diskussion verschiedener einschlägiger Schwierigkeiten ergänzt und vertieft wird. Bei der großen Bedeutung, welche der Lehre vom Bewußtsein nicht nur für die Psychologie, sondern auch für Erkenntnistheorie und Ethik zukommt, ist es von größter Wichtigkeit, eine klare Auffassung zu gewinnen von der Natur desselben, dem Umfang und Wert dessen, was uns im Bewußtsein unmittelbar gegeben ist. Der Verf. lehnt sich besonders an Augustinus an. Mit ihm verteidigt er, daß der Akt sich selbst erfaßt und im Akt das Ich und das Objekt gegeben ist: „*Obiectum imagine intentionali adest in actu,*

actus per se ipsum actu sibi adest, item subiectum actuatum est per actum: hinc, quia haec tria in actu adsunt et actus attingit, quae actu in eo sunt, tria ista percipiuntur quantum in actu sunt: obiectum ut obiectum, percipere ut percipere, Ego ut Ego percipiens actum et obiectum. Et quoniam tria ista simul adsunt in actu, videtur, quod in ordine intentionali non unum prae ceteris, sed potius totus complexus simultanee illucescat" (16). Selbstverständlich mußte auch zur Aktualitätstheorie Stellung genommen werden und galt es, die Erfassung der Identität des Subjektes zu erklären ohne die von mancher Seite geforderte *conscientia sui perennis*. Es kostet einige Anstrengung, den gedrängten, knappen Darlegungen Schritt für Schritt zu folgen, aber sie bilden eine durchaus selbständige Behandlung dieser schwierigen Frage.

Dasselbe gilt auch von der zweiten Studie des Verf.s über das Freiheitsbewußtsein (Menschliches Freiheitsbewußtsein. 1926; 91 S.). Das Hauptgewicht der Untersuchung gilt der Beantwortung der Frage, ob es ein unmittelbares Erleben der Willensfreiheit gebe. Als Vorbereitung dazu dient die Darlegung des sogenannten metaphysischen Argumentes für die Willensfreiheit, das aus der Betrachtung der geistigen Natur des Menschen, die aus den beiden Komponenten Verstand und Wille ein teleologisches Ganzes bildet, die Notwendigkeit der Willensfreiheit dartut und zugleich über ihre innere Natur Aufschluß gibt. Ein kurzer Abschnitt über die Natur des Bewußtseins und seine erkenntnistheoretische Bedeutung weist nach, daß es nicht angeht, mit Messer anzunehmen, daß im subjektiven Erleben, soweit es Erscheinung ist, zwar Freiheit gegeben sein könne, während im wirklichen Seelengeschehen doch Notwendigkeit vorhanden wäre. Das hieße die Fälschung bis in die allerletzte Erkenntnisquelle hineintragen und dem Skeptizismus Tür und Tor öffnen. Damit ist der Weg geebnet, um auf Grund einer sorgfältigen Reflexion über Freiheit und Bewußtsein, dieselbe als Bewußtseinstatsache aufzuzeigen. Das kann freilich nur an der Hand klarer Beispiele geschehen. Jeder muß in sich selbst erleben, daß in solchen und ähnlichen Fällen das Wollen eine aktive und selbsttätige Stellungnahme des Ich ist in Form einer Wahl, die indeterminiert getroffen wird. Die von seiten der Deterministen erhobenen Einwände finden reichliche Berücksichtigung, besonders Schopenhauer, der nur Handlungs- aber nicht Willensfreiheit als Bewußtseinstatsache gelten lassen will. Einer Reihe von Schwierigkeiten ist auch durch die Ausführungen über Wesen, Zweck, Bedingungen, Grenzen und Subjekt der Freiheit der Boden entzogen. Auch diese Studie bietet eine Frucht reifer, selbständiger Überlegung.

Bernh. Franzelin S. J. liefert im 3. H. einen Beitrag zu der in den letzten Jahren lebhaft diskutierten Frage über die Begründung des Kausalgesetzes (Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. 1924; 52 S.). Geyser hatte früher selbst den analytischen Charakter des Kausalgesetzes in der herkömmlichen Form verteidigt. In letzter Zeit hat er aber diese Beweisführung fallen lassen. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die sich mit sichtlicher Genugtuung auf diesen Umschwung berufen haben. Geyser gibt sich aber nicht zufrieden mit der Erhebung von Bedenken gegen die übliche Begründung des analytischen Charakters des Kausalgesetzes, son-

dern er versuchte sowohl in der „Erkenntnistheorie" (Münster 1922) als auch ausführlicher in der Schrift „Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants" (Freiburg 1923) durch Reflexion auf die innere Erfahrung eine Neubegründung des Kausalgesetzes nach der Form: „Alles, was entsteht, wird durch eine Ursache". Dementsprechend befaßt sich die Untersuchung Fr.s zunächst mit den Bedenken, die G. gegen die traditionelle Begründung des Kausalgesetzes erhoben hat. Sie sind auch tatsächlich nicht durchschlagend. Dann wird die positive Begründung G.s geprüft. Diese fußte vor allem darauf, daß die Kausalrelation im Entstehungsmoment als solchem gründe und zum Wesen des Entstehens gehöre. So spitzt sich denn die Auseinandersetzung zum Teil auf eine Disputation über das Wesen der Kausalrelation zu. Es wird nicht geleugnet werden können, daß dieser neue und an sich gewiß scharfsinnige Begründungsversuch G.s keine befriedigende Lösung bildet und seine frühere Auffassung an Stichhältigkeit nicht zu erreichen vermag. Beigegeben ist ein Anhang über eine ähnliche Auffassung, die L. Faulhaber im Anschluß an G. vorgelegt hat. Seine Auffassung des Kausalgesetzes als bloßes Daseinsgesetz, auf Grund dessen wir unmittelbar keine Aussage machen könnten über die Beschaffenheit der Ursache, ist sicher nicht haltbar.

Das 4. und das 5. Heft handeln über Fragen der Ethik und Gotteserkenntnis bei Kant. M. Küenburg S. J. (Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie. 1925; 111 S.) gibt eine eingehende Untersuchung der 1924 von P. Menzer im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegebenen Ethikvorlesung Kants, die nach der Datierung K.s aus den letzten 1770er Jahren stammt. K. arbeitet nicht nur sorgfältig die Stellung Kants zu Alex. Gottl. Baumgarten heraus, dessen „*Initia*" ihm als Textbuch vorlagen, sondern noch vielmehr die eigene Auffassung des Königsberger Philosophen, besonders, soweit sie bereits die Keime des späteren Systems in sich trägt. Der Reihe nach werden besprochen: die Aufgabe der Moralphilosophie, die Frage nach dem Moralprinzip, die Lehre von der Nötigung und von der Verpflichtung, Gesetz und Gesetzgeber, Freiheit und Motivierung, Gewissen und Zurechnung. Das letzte Kapitel orientiert eigens über die Stellung der Vorlesung im Entwicklungsgang der Kantischen Ethik. Bereits hier tritt die Forderung einer möglichst „reinen" Moral hervor. Sie entwickelt ebenfalls ganz entschieden eine Gesinnungsethik. Lohn oder Strafe darf nicht Beweggrund sein, wenn auch die sittlich gute Handlung Belohnung verdient. Weniger stark tritt noch das Motiv der Pflicht hervor. So bietet diese Studie sicher einen dankenswerten Beitrag zur Kenntnis der Entwicklung der Ethik Kants sowie der ethischen Systeme des 18. Jahrh.s überhaupt.

A. Inauen S. J. (Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. 1925; 87 S.) bringt eine sehr interessante und lehrreiche Gegenüberstellung von Kant und Scholastik nach ihren Berührungs- und Trennungspunkten (5. H.). Das Hauptergebnis des 1. Teiles, das sich vor allem aus der historischen Würdigung ergibt, liegt darin, daß sich Kants Einwände gegen die Gottesbeweise zunächst

nur gegen die zeitgenössische Formulierung derselben als mathematisch-apodiktischer Beweise richten, ohne ihnen, insbesondere dem teleologischen Beweis, alle Kraft absprechen zu wollen. Die Gottesbeweise sind nicht derart, daß sich ihnen auch die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte. Aber „es sind ‚Zweifel subtiler abgezogener Spekulation', die bewirken, daß man den Gottesbeweisen die Zustimmung versagen und in ‚grüblerischer Unentschlossenheit' verharren kann. Es braucht guten Willen, um die Gottesbeweise anzunehmen" (12), nach Kant moralische Gesinnung. Besonders interessant ist die Gegenüberstellung des Kantischen „doktrinalen Glaubens" und der scholastischen „freien Gewißheit". — Gefährlicher wäre die Kantische Erkenntnistheorie, weil sie den Gottesbeweisen die Grundlage entzieht. Aber diese Erkenntnistheorie ist derart, daß sie sich in unvermeidlichen Selbstwiderspruch verwickelt. Wer sich also den Gottesbeweisen gegenüber auf Kant berufen will, muß auch diesen Widerspruch in Kauf nehmen oder zugeben, daß die Gottesbeweise, wenn sie auch nicht als mathematisch-apodiktische Beweise die Zustimmung abnötigen, so doch eine Gewißheit gewähren, der sich nur „Zweifel subtiler abgezogener Spekulation" entgegenstellen lassen, die jeder Mensch im praktischen Leben verachtet und die auch von der Verantwortung nicht entbinden. — Ähnliche Beobachtungen aus dem zeitgeschichtlichen Verständnis heraus werden auch hinsichtlich der Analogie des Gottesbegriffes bei Kant gemacht. In der Leibniz-Wolffschen Schule scheint die Bedeutung der bloß analogen Gotteserkenntnis in Vergessenheit geraten zu sein und eher eine eigentliche Gotteserkenntnis im Vordergrund zu stehen. Dieser Auffassung gegenüber bedeutete Kants „Unerkennbarkeit Gottes an sich" nicht notwendig den Ausschluß jedes Wissens, sondern nur der eigentlichen Erkenntnis Gottes. „‚Gott ist an sich gänzlich unerkennbar' bedeutet ihnen gegenüber: zu jener Erkenntnis Gottes, die ihr behauptet und die nach euren Grundsätzen die einzig mögliche ist, die es geben kann, vermag die menschliche Vernunft nicht zu gelangen" (56 f). Eine volle Klarheit läßt sich aber in dieser Frage nicht erzielen, weil sich K. offenbar selber nicht dazu durchgerungen hat. — Dem leider allzu früh verstorbenen Verf. hat Katzinger im Anhang zu seiner Studie über das menschliche Freiheitsbewußtsein einen warmen Nachruf gewidmet. A. Inauen war der Begründer dieser Studien und mehrjähriger Leiter des Innsbrucker Institutes für scholastische Philosophie. Ihm gebührt bleibender Dank. Ebenso gebührt auch dem Verlag für die Übernahme und treffliche Ausstattung dieser Schriftenreihe volle Anerkennung.

Die Gottsehnsucht der Seele. Von A. Rademacher (Der katholische Gedanke, 1). 2. Aufl. 12° (144 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 1.80, geb. M 2.30. — In dieser ersten Veröffentlichung der vorliegenden Sammlung wollte R. das Gottesproblem besonders den Gebildeten in einer ihrer seelischen Verfassung entsprechenden Form näherbringen. Verstandesmäßige Vertiefung und seelische Anregung sollten verbunden werden. Die 2. Auflage bietet nicht nur eine stoffliche Erweiterung, sondern es lag dem Verf. auch daran, „gegenüber dem hier vertretenen Erfahrungsweg gelegentlich noch deutlicher als bisher auch den Weg des Gottesbeweises zu seinem eigentümlichen Rechte kommen zu lassen" (6). Der „Erlebnis"-weg ist m. E. aber

auch hier noch zu stark betont und auch zu wenig geklärt. — Im Gegensatz zu den Beweisen, die oft aus vielen Zwischengliedern zusammengesetzt sind und Gott aus den Faktoren der Weltdinge gewissermaßen errechnen, wird das Erlebnis als unmittelbar charakterisiert. „Es bedarf keines Mediums als Zwischengliedes. Der erlebte Gegenstand steht der Seele Aug in Auge gegenüber. Die Seele erschaut ihn mit einer Art unmittelbarer Gegenwart wie die Bilder in einem aufgeschlagenen Buche" (19). Trotzdem ist aber das Gotteserlebnis „noch kein Beweis dafür, daß der Gegenstand des Erlebens existiert; es ist nur die Unterlage eines Postulates. Ich muß verlangen, daß das, was ich mit gesunder Seele unmittelbar als wirklich erlebe, auch wirklich ist" (17). — Was ich unmittelbar erlebe, ist weder ein Postulat, noch bedarf es eines Beweises, sondern ist unmittelbar evident. Steht im Gotteserlebnis Gott der Seele wirklich „Aug in Auge gegenüber"? R. will das doch wieder nicht so verstehen. „Das Gotteserlebnis lauscht auf die Bedürfnisse der eigenen Seele" (17). — Auch die Gottesbeweise scheint der Verf. vielfach zu sehr mit mathematisch-zwingenden Beweisen auf die gleiche Stufe zu setzen. Daher ist dann die Annahme, daß das Leben einen Sinn habe usw., ein Postulat, ein Glauben. Ist so der Weg der verstandesmäßigen Vertiefung nicht allseitig befriedigend, so soll der andere Vorzug des Buches um so freudiger anerkannt werden. Die fließende und anschauliche Darstellung machen die Lektüre sehr angenehm und jeder, der das Buch mit Aufmerksamkeit liest, wird sich wieder von neuem erwärmen für Gott, das Ideal der Wahrheit, der Sittlichkeit und Schönheit und in ihm, dem Unendlichen, der allein die Sehnsucht der Seele erfüllen kann, sein Lebensglück tiefer verankern.

Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Von H. Lennerz S. J. 8° (VIII u. 254 S.) Freiburg 1926, Herder. M 8.—, geb. M 9.60. — L. gibt durch das vorliegende Buch weiteren Kreisen an der Hand der einschlägigen Dokumente einen klaren und dankenswerten Einblick in die Stellungnahme, welche die Kirche in den letzten hundert Jahren zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis eingehalten hat. Die einleitenden Bemerkungen bieten dem nicht fachtheologisch gebildeten Leser die nötige Aufklärung zur richtigen Einschätzung der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der Stellung, welche der Katholik ihnen gegenüber einzunehmen hat. Die gute Herausarbeitung des geschichtlichen Zusammenhanges, unter dem die einzelnen Entscheidungen erflossen, trägt zu ihrem richtigen Verständnis viel bei. Die Hauptpunkte werden immer wieder kurz zusammengefaßt. Im übrigen läßt L. allein die kirchlichen Dokumente sprechen und will durch treue Wiedergabe derselben dem Leser ein möglichst selbständiges Urteil ermöglichen. Sehr ausführlich sind die Dokumente aus den Verhandlungen auf dem Vatikanischen Konzil angeführt, soweit sie diese Fragen betreffen. Die wichtigsten Aktenstücke sind überdies in einem fast 50 S. umfassenden Anhang in der Originalsprache abgedruckt. Dem Buch ist die weiteste Verbreitung zu wünschen. Wer es mit Aufmerksamkeit liest, hat an ihm den zuverlässigsten Führer, um sich auch in den modernsten Gedankengängen zurechtzufinden.

Gott. 5 Vorträge über das religionsphilosophische Problem von E. Przywara S. J. (Der katholische Gedanke 17). 12° (188 S.) München 1926, Oratoriumsverlag. M 4.50. — Diese Vorträge hat der Verf. im großen Hörsaal der Universität Leipzig gehalten. Sie behandeln nicht nur rein philosophische, sondern auch theologische Fragen. — Prz. erweist sich auch hier wieder als ausgezeichneten Kenner der modernen philosophischen Geistesströmungen. Manche der vorgetragenen Gedanken sind uns schon aus anderen Veröffentlichungen des Verf.s bekannt, aber es bleibt immer sehr interessant, wie er den tiefsten Fäden nachgeht und die letzten Zusammenhänge aufhellt. So weist er uns hier darauf hin, wie die letzte Verschiedenheit im Gottesbegriff — extreme Immanenz resp. Transzendenz — in die Auffassung von Christus und der Kirche hinüberspielt und wie sich überall dieselbe Lösung des scheinbar unüberbrückbaren Gegensatzes darbietet: Gott in uns und über uns; Christus Gott und Mensch; die Kirche Göttliches und Menschliches in sich vereinend. — Besonders wertvoll sind die fast 50 S. umfassenden Anmerkungen, die eine ungemein reiche Literatur verwerten. Sie sollen eine Vorarbeit bilden für eine Philosophie der *analogia entis*.

Theosophie und Christentum. Von Alois Mager O. S. B. 2. Aufl. 12° (119 S.) Berlin 1926, Dümmler. M 2.50. — Die 2. Auflage dieser wertvollen Schrift wurde durch das Kapitel „Anthroposophische Apologie" bereichert. Der Text der übrigen 4 Kapitel blieb im wesentlichen unverändert. Sie handeln über Theosophie in Vergangenheit und Gegenwart, Anthroposophie und Wissenschaft, Seele und Seelenwanderung, Christentum und Theosophiebewegung. Das Hauptziel der aus Vorträgen entstandenen Schrift bildet nicht die Darlegung und Widerlegung der Anthroposophie an sich. Die Stellungnahme gegen Theosophie und Anthroposophie erfolgte vielmehr, „um die Eigenart der echt religiösen, christlichen Mystik von jeder Verwischung und Entweihung durch mystizistische Lehren zu schützen" (3). Dazu mußten beide scharf gegeneinander abgegrenzt werden. Steiners Anthroposophie, ein Gewebe aus Bruchstücken aus allen Wissensgebieten der Vergangenheit und Gegenwart, ist nach M. nichts anderes „als die geschickte Systematisierung von Halluzinationen zu einem Weltbild" (46), hellseherischer Dilettantismus, der nichts verrät vom Ernst und von der Methode der Wissenschaft (49). M. zeigt ferner sehr gut, wie das Verlangen nach Vereinigung mit Gott, das all diesen Bewegungen in dunklen Ahnungen zugrunde liegt, im Christentum seine vollkommene Erfüllung findet. — Ob sich Plotin und Buddha zu leibfreier Betätigung der Seele erhoben haben, dürfte wohl zweifelhaft bleiben. Dasselbe gilt auch von der Auffassung, daß eine derartige Betätigung der Seele, wie sie bei den christlichen Mystikern angenommen werden kann, zum innersten Wesen des Christentums gehöre (93). Auch die Stellen, die aus dem hl. Paulus angeführt werden, vermögen das nicht zu beweisen. — Im übrigen bietet das Büchlein jedem, der theoretisch oder praktisch mit der Theosophie in Berührung treten muß, ein treffliches Hilfsmittel und ermöglicht durch ein reiches Literaturverzeichnis auch eine weitere Orientierung.

Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung. Von J. P. Steffes. 2. erw. Aufl. 8° (IV u. 128 S.) Mergentheim 1924, Ohlinger. M 4.—. St. bietet

uns hier seine mit vielem Anklang gehaltenen Berliner Vorträge. An der Hand gut gewählter Vertreter werden wir in die letzten Auffassungen und Triebfedern verschiedener Weltanschauungen eingeführt. Zuerst wird immer die geistige Umwelt des betreffenden Philosophen gezeichnet, dann sein eigener Werdegang und seine Lebensarbeit dargelegt. Daran schließt sich eine kurze Würdigung oder auch Kritik. So bespricht St. der Reihe nach Augustin, Thomas von Aquin, Kant, Haeckel, Nietzsche, Eucken; die beiden ersten mit Recht am ausführlichsten. Die gediegenen Darlegungen sind auch durch eine sprachlich schöne Form ausgezeichnet.

Mein Tagewerk. Von Joh. Reinke. gr. 8° (VIII u. 495 S.) Freiburg 1925, Herder. M 7.50, geb. M 9.50. — In diesen Erinnerungen und Bekenntnissen schildert R. das „Werden seiner Persönlichkeit, „die Entwicklung des äußern und innern Lebens durch Arbeit zum Werk. Dies Werk besteht teils in naturwissenschaftlichem Forschen und Lehren, teils in Politik, teils im Aufbau einer Weltanschauung" (V). Letzterem dienten besonders die Mußestunden, welche die geschwächte Gesundheit seiner unermüdlichen Tätigkeit am Mikroskop abtrotzte. Im 8. Abschnitt des Buches legt R. in den Hauptzügen seine Weltanschauung dar, ohne dabei „Anspruch auf Titel und Rang eines Philosophen" erheben zu wollen (VI). Wenn wir auch in verschiedenen Einzelfragen nicht den gleichen Weg gehen können, so stehen wir doch in manchen wesentlichen Punkten auf gemeinsamem Boden. In der Erkenntnistheorie lehnt R. den Idealismus ab, weil dadurch die Natur und ihre Erforschung jeden Sinn verlöre. Sein „kritischer Realismus", der im wesentlichen der erkenntnistheoretische Standpunkt E. v. Hartmanns ist, kann nicht ganz befriedigen. „Die Berechtigung des Denkens bis in die metaphysische Sphäre hinein" wird anerkannt (390). In der Naturphilosophie ist R. bekanntlich ein energischer Vertreter des Vitalismus. Darum hält er auch „die spontane Urzeugung von Organismen einfachster Art für ein Ding der Unmöglichkeit" (432). Die Kosmozoenhypothese des Sv. Arrhenius, welche die Frage nach dem Ursprung des Lebens übrigens nicht löst, sondern nur weiter hinausschiebt, ist nur eine „Verlegenheitsausflucht", deren Wert einzig darin liegt, daß sie einen indirekten Protest gegen die Urzeugung bildet (430 ff). Die Entstehung des Lebens ist vielmehr auf einen Schöpferakt der Gottheit zurückzuführen (440). Ebenso scheitert auch der Materialismus „schon am unbezweifelbaren Dasein des menschlichen Geistes, der in Physik und Chemie nicht untergebracht werden kann" (389), und versagt auf dem Gebiet der Naturwissenschaft jeder Monismus. R. lehnt auch die ausschließliche Auffassung der Naturgesetze samt dem Kausalgesetz als bloß statistischer Gesetze ab. Die teleologische Naturauffassung steht mit der kausalen nicht in Widerspruch (hinsichtlich des Kausalgesetzes teilt er die ungenügende Ansicht Machs). So führt uns in der Metaphysik sowohl die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur wie die Frage nach dem Ursprung des Lebens zu Gott. Interessant ist die Bemerkung, daß sich Kants Kritik nur gegen die Auffassung von mathematisch-zwingenden Beweisen für das Dasein Gottes richte[1]). Diese Stringenz scheint auch R. von

[1]) Siehe dazu A. Inauen S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. (Philosophie und Grenzwissenschaften I, 5) Innsbruck 1925.

einem eigentlichen Beweis zu fordern. Alles andere begründet nur ein „Glauben". „Die Betrachtung der Natur stellt es für uns außer Zweifel[1]), daß Gott sich in ihr offenbart, und darum glauben wir an ihn" (437). Eine solche „naturwissenschaftlich gewonnene Überzeugung ist eine festere Grundlage des Gottesglaubens" als innere Erlebnisse, die bei ihrer gefühlsmäßigen Wandelbarkeit nicht ausreichen (437). So führt uns die Metaphysik auch an die Religion heran. „Die durch die Schleier der Natur geschaute Gottheit ist auch Gegenstand unserer religiösen Verehrung" (450). Diese reife Lebensanschauung eines hervorragenden Gelehrten der Gegenwart ist ein neuer Beweis, daß wahre Naturforschung den Gottesglauben nicht nur nicht untergräbt, sondern vielmehr zu ihm führt.

1. **Die Überwindung des Pessimismus.** Eine Auseinandersetzung mit A. Schopenhauer. Von H. Fahsel. 8° (IX u. 86 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.—.

2. **Gespräche mit einem Gottlosen.** Von demselben. gr. 8° (VIII u. 214 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.20, geb. M 6.—.

3. **Meine Vorträge.** Von demselben. 4.—7. Tausend. kl. 8° (35 S.) Freiburg 1925, Herder. M —.80.

1. F. bietet uns hier die Gedanken, die ihn aus einem Schüler Schopenhauers zu einem Vertreter des christlichen Optimismus gemacht haben. Die Schrift ist die erweiterte Wiedergabe eines Vortrages. Sie behandelt kurz die Lehre Schopenhauers und ausführlicher die Kritik derselben und die Weltbejahung des Christentums. F. zeigt vor allem, wie Schopenhauer mit Unrecht die weltverneinenden Züge des Christentums für seine Lehre in Anspruch genommen hat. Dasselbe bietet vielmehr die einzig befriedigende Lösung des Leidensproblems und begründet den wahren Optimismus. — 2. Diese Gespräche wollen nicht die Bekehrung des „Gottlosen" erzwingen; das hieße die Aufgabe der Gnade und des freien Willens vollkommen verkennen. Sie bezwecken die Belehrung durch die Darlegung vor allem jener Glaubenslehren, die dem modernen Menschen besondere Schwierigkeiten bereiten. Ein Mann, der wie F. mitten in der Großstadtseelsorge steht, ist jedenfalls vorzüglich geeignet, hier die rechten Fragen herauszugreifen. Wenn auch der Fachmann ab und zu eine schärfere Fassung der Begriffe wünschte, so wird das Buch dem Seelsorger doch gute Dienste leisten. — 3. Das Broschürchen skizziert kurz die vom Verf. in Berlin gehaltenen philosophischen Vorträge und kündet den Gegenstand neuer Vortragsreihen an.

Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. Von Alois Dempf. 8° (179 S.) München und Berlin 1925, Oldenbourg. M 6.50. — Die Summa bildet die entscheidende Form spekulativer christlicher Wissenschaft. Im Anschluß an das treffliche Werk Grabmanns über die Geschichte der scholastischen Methode versucht D. besonders auf Grund der Geschichtsphilosophie, Kultur- und Geisteswissenschaft Sinn und Werden der scholastischen Wissenschaft herauszuarbeiten. Drei Momente treten vor allem hervor: *auctoritas*, Konkordanz und *ratio*. Die erstere bedeutet die gegebene Fülle der geoffenbarten

[1]) Von mir gesperrt.

Heilswahrheiten und Heilstatsachen. Sie werden durch die Vernunft (*ratio* im subjektiven Sinn) erforscht. Diese bekennt sich aber auch zur Rationalität des Autoritätsinhaltes (unbeschadet der Glaubensgeheimnisse) und alles Wirklichen überhaupt (*ratio* im objektiven Sinn). Daraus ergibt sich, daß nur scheinbare Widersprüche vorhanden sein können, sowohl unter den Glaubenswahrheiten unter sich als auch zwischen Vernunft und Offenbarung. Ihre Ausgleichung bildet die Aufgabe der Konkordanz. Damit sind die Hauptphasen der tatsächlichen historischen Entwicklung gegeben: die traditionalistische Stoffsammlung, die Konkordanzphase, zunächst besonders im Kirchenrecht und in einzelnen Glaubenslehren (z. B. Abendmahlstreit), die systematische Summa, deren innere einheitliche Anlage auch in der äußeren Form zutage tritt. Mit großer Sachkenntnis werden dann die Grundlagen der scholastischen Systematik in der Patristik aufgezeigt. Daran schließt sich die Darlegung der mittelalterlichen Scholastik nach den oben angegebenen Entwicklungsphasen. Ab und zu kostet es etwas Mühe, den Kerngedanken der Untersuchung festzuhalten, weil die Einheitlichkeit und Durchsichtigkeit durch die vielen Einzelheiten etwas getrübt wird. So interessant manche geistesgeschichtliche und kulturphilosophische Beobachtungen auch sind, so kommen sie doch durchschnittlich über bloßen Wahrscheinlichkeitswert nicht hinaus. Thomas ist zwar gut, aber etwas kurz behandelt. Am Schluß sagt der Verf. mit Recht: „Für die religiöse Sehnsucht der Zeit gibt es unseres Erachtens keinen besseren Rat, als sich vertraut zu machen mit der weiten Welt Anselms, Hugos, Bonaventuras und des Aquinaten . . ., dessen Summa als abschließende Leistung einer Epoche intensivsten religiösen und metaphysischen Denkens ihre Bedeutung als Standwerk so lange behaupten wird, bis eine neue, anerkannte Konkordanz zwischen Offenbarung und Philosophie gewonnen ist" (175). Wesentlich neu wird diese Konkordanz nicht sein. Unsere Aufgabe wird es bleiben, das bewährte Gedankengut der Vorzeit durch die neu gewonnenen Erkenntnisse zu erweitern und organisch fortzuführen.

F. Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe, hrsg. von J. Feldmann u. J. Rüther. kl. 8°, o. J. 1. *Seneca*, Von der gefestigten Sicherheit des Weisen. (Th. Rüther) 86 S. M 1.20. — 2. *Anselm*, Proslogion. (Joh. Brinktrine) 38 S. M —.80. — 3. „Gemeinschaft und Wirtschaft". Nach ausgew. Stücken aus den Werken des hl. *Thomas* v. Aquin. (J. Rüther) 56 S. M 1.—. — 5. Aus der Philosophie *Lotzes*. (Fr. Rosendahl) 104 S. M 1.50. — Die Sammlung will mit den charakteristischen Gedanken einzelner Philosophen bekannt machen. Für solche, welche die Ursprache nicht beherrschen, bieten die guten Übersetzungen immerhin einen Ersatz. In Anbetracht dieses Leserkreises sollte auch in den Einleitungen alles deutsch gegeben werden. Auch wäre zu wünschen, daß bei Philosophen, die von der katholischen Auffassung abweichen (Lotze), dies mehr hervorgehoben und einige aufklärende Bemerkungen beigegeben würden. Im übrigen können die gefällig ausgestatteten Bändchen empfohlen werden.

Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi), hrsg. u. auf ihre Quellen untersucht von G. Bülow (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 24, H. 3). gr. 8°

(XXVII u. 59 S.) Münster 1925. Aschendorff. M 3.50. — B. bietet uns im vorliegenden Heft die erste kritische Ausgabe der Schrift des D. G., De processione mundi, der um die Mitte des 12. Jahrh.s als Archidiakon von Segovia nicht nur als Übersetzer, sondern auch als Verfasser eigener philosophischer Schriften eine rege Tätigkeit entfaltete. Die Autorschaft wird durch äußere und innere Gründe sichergestellt. Die Textgestaltung stützt sich auf die Handschriften von Paris (Nationalbibliothek, lat. n. 6443), Rom (Bibl. Vat. lat. n. 2186), Laon (n. 412) und Oxford (Coll. Oriel. n. 7), von denen die erstere mit Recht am höchsten gewertet wird. Die Oxforder Handschrift konnte der Herausgeber leider nicht selber einsehen. Der Weltkrieg mit seinen Folgen hatte das unmöglich gemacht. — Unter dem Text sind auch die Quellen sorgfältig angegeben, aus denen G. nicht selten wörtlich geschöpft hat. Es sind besonders die von ihm im Verein mit Johannes Hispanus übersetzte „Metaphysik" Avicennas und ibn Gebirols „Fons vitae". — Die treffliche Ausgabe ist Cl. Baeumker gewidmet, der sich um die Würdigung des D. G. die größten Verdienste erworben hat.

Avicennae Metaphysices Compendium. Ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame, episcopus Maronita. gr. 8° (LII u. 272 S.) Roma 1926, Institutum Pontificium Orientale. L 25.—. Hier wird uns zum erstenmal die Übersetzung des 3. Teiles des 2. Buches *Nadjat* (Heil) aus dem arabischen Urtext geboten. Dieses ganze Werk ist ein Auszug aus dem großen philosophischen Hauptwerke Avicennas, *Chifa* (Genesung). Angesichts des großen Einflusses, den die arabische Philosophie auf die Entwicklung der Scholastik ausgeübt hat, ist es nur zu begrüßen, daß wir durch die vorliegende Übersetzung einen Einblick in die scharfsinnigen Untersuchungen eines der größten dieser arabischen Philosophen gewinnen. Sie erstrecken sich zum großen Teil über Fragen der natürlichen Gotteslehre. Eine ausführliche Einleitung des Übersetzers unterrichtet über Avicennas Leben, seine Werke und seine Bedeutung und gibt eine gute Einführung in die Gedankenwelt des Philosophen. Die Anmerkungen berücksichtigen neben Textfragen hauptsächlich das Verhältnis Avicennas zu Aristoteles und Thomas. Gegenüber der gewöhnlichen Ansicht, daß A. die göttliche Erkenntnis des einzelnen leugne, möchte der Übersetzer doch eine andere Auffassung nicht für ausgeschlossen halten. Darnach würde A. Gott die Erkenntnis des Individuellen *ex parte termini* nicht absprechen, sondern nur behaupten, daß er sie *ex parte cognoscentis* allgemein, d. h. mit einer Erkenntnis erfasse, die über alles Zeitliche und Veränderliche erhaben ist im Gegensatz zu unserer Erkenntnis. Indes gesteht auch der Übersetzer, daß sich diese Erklärung mit dem ganzen System Avicennas schwer vereinbaren lasse. Auf jeden Fall hat der Übersetzer durch seine Arbeit den Freunden der peripatetischen Philosophie einen wertvollen Dienst erwiesen und diese sind auch dem päpstlichen Orientalischen Institut für die sehr gute Ausstattung des Werkes zum Dank verpflichtet.

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt von M. Grabmann. 5. Aufl. (Sammlung Kösel 60). kl. 8° (172 S.) München 1926. Geb. M 2.—. Diese neue Auflage bietet, besonders im biographischen Teil, eine Menge von Änderungen und Zusätzen, welche durch

die eigenen Forschungen des Verfassers und durch die zahlreichen Veröffentlichungen, die anläßlich der 600jährigen Jubelfeier der Kanonisation des hl. Thomas erschienen, bedingt waren. Das Büchlein, das schon in einer Reihe fremder Sprachen seinen Rundgang durch die Welt gemacht hat, bietet eine treffliche Einführung in die Persönlichkeit und Gedankenwelt des größten aller Scholastiker. Möge es recht vielen ein Führer zu Thomas sein!

Lorenz Fuetscher S. J.

S. Thomae Aqu. in Aristotelis librum de Anima Commentarium. Cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta O. P. 8° (XII u. 307 S.) Taurini 1925, Marietti. — Bezüglich dieser Ausgabe verweise ich auf das, was ich in dieser Zeitschr. 50 (1926) 594 f über die durch P. Cathala O. P. besorgte Neuausgabe des Metaphysikkommentars des hl. Thomas geschrieben habe. P. befolgt nämlich dieselbe Methode wie sein Mitbruder: er bietet einen, wenn auch nicht kritisch feststehenden, so doch guten und von Druckfehlern freien Text, schickt den einzelnen Lektionen zuerst den aristotelischen Text nach der Übersetzung von W. von Moerbeke, dann eine kurze, aber genaue Synopsis voraus, gliedert den Text sinngemäß in Abschnitte, versieht diese mit durchlaufenden Nummern und gibt am Schluß einen sehr brauchbaren *Index rerum*, der auf die Nummern verweist. Durch die Abteilung in Nummern wird auch die Übersichtlichkeit sehr gefördert. Die äußere Ausstattung ist gefällig. Möchte doch recht bald auch der Physikkommentar mit dem Texte der *Leonina* in dieser handlichen Form erscheinen; denn bei den heutigen mißlichen finanziellen Verhältnissen sind wohl nur sehr wenige Studierende imstande, sich ein so teures Werk anzuschaffen, wie es die *editio Leonina* ist.

Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Von M. Grabmann. gr. 8° (XII u. 585 S.) München 1926, Hueber. M 20.80, geb. M 24.80. — Der um die Erforschung der mittelalterlichen Theologie hochverdiente Verf. hat den glücklichen Gedanken gehabt, seine in den verschiedensten Zeitschriften und Sammelwerken des In- und Auslandes verstreuten und schwer zugänglichen Abhandlungen zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik gesammelt in Buchform herauszugeben. Es finden sich darunter solche von außerordentlich hohem wissenschaftlichen Werte; ich nenne nur die Studie über Ulrich von Straßburg, über Nikolaus von Paris, über die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, über die älteste deutsche Thomistenschule des Dominikanerordens. Zwei Abhandlungen sind ganz neu, nämlich die erste über Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, und die zwölfte über eine hochdeutsche Übersetzung der theologischen Summe des hl. Thomas; die übrigen sind zum größeren Teile ergänzt oder auch neu bearbeitet. Besondere Anerkennung verdient es, daß die begeisterte Liebe zum hl. Thomas Gr. nicht abhielt, auch seinen Aufsatz über die *Disputationes metaphysicae* des Franz Suarez seinem Sammelbande einzuverleiben und diesen hervorragenden und scharfsinnigen Philosophen gegenüber gewissen Zeloten gebührend zu würdigen.

Johann Stufler S. J.

Essai critique sur l'hylémorphisme par Pedro Descoqs S. J. gr. 8° (415 S.) Paris 1924, Beauchesne. Fr 27.—. Die umfangreiche Monographie über den Hylemorphismus behandelt das Problem sowohl vom naturwissenschaftlichen als auch vom rein metaphysischen Standpunkte. Im I. Teil befaßt sich D. mit den substanziellen Veränderungen in der Körperwelt. Ausführlich werden die Ansichten der modernen Naturwissenschaftler und Philosophen besprochen. Die hauptsächlich umstrittenen Fragen sind folgende: Wie verbleiben die chemischen Elemente in den Verbindungen, welcher Art ist die Materie in den lebenden Organismen, ist die Seele, wie die streng thomistische Richtung es vertritt, auch das Prinzip der chemisch-physikalischen Eigenschaften des lebenden Stoffes? Die Untersuchung läßt schließlich erkennen, daß auf dieser Grundlage ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für das scholastische System möglich ist, aber wirkliche Sicherheit vermag es nach D. nicht zu bieten. Er ist daher in Übereinstimmung mit P. Geny bestrebt, die Beweisführung ganz auf metaphysische Grundlagen zu stellen und dort erst die endgültige Entscheidung herbeizuführen. — Somit befaßt sich der Autor im II. Teile mit der Theorie von Akt und Potenz. Er bespricht die verschiedenen Beweisformen, die sich darauf stützen. Ein eigenes Kapitel handelt von der Individuation der Form durch die Materie und der Ansicht des hl. Thomas in dieser Frage. — Im III. Teil geht der Verf. positiv vor und entwickelt vor allem jenes metaphysische Argument, das ihm völlig beweiskräftig scheint, den Beweis aus den Wesenseigenschaften des Kontinuum. Zwei solcher Qualitäten sind in ihm enthalten: Einheit und reale Zusammensetzung. Fragt man nach der ontologischen Grundlage dieser Eigenschaften, so erhellt, daß sie sicher nicht auf ein einfaches Prinzip, sondern auf eine Zweiheit von Prinzipien zurückzuführen sind, nämlich: *materia prima* und *forma substantialis*. Es folgen des weiteren ähnliche Beweise *ex inertia et activitate* und eine Gegenüberstellung des Hylemorphismus und der modernen Naturwissenschaft. — Eine Zusammenfassung der Ergebnisse bringt der IV. Teil. Anschließend folgen eine stattliche Reihe von *Appendices* und praktisch angelegte Literatur- und Nachschlageverzeichnisse. — Das Werk ist jedenfalls als eine gründliche und wissenschaftlich hochstehende Leistung zu bezeichnen, die allseitig über die Fragen des peripatetischen Systems orientiert. Wenn es dem Referenten gestattet ist, eine kurze Bemerkung zur schließlichen Stellungnahme des Verf.s zu äußern, so stimmt er mit ihm darin überein, daß das Argument auf Grund der substantiellen Verwandlungen heutzutage für die strenge peripatetische Lehre *(materia prima)* nicht mehr als voll beweiskräftig gelten kann. Kann aber, so möchte man weiter fragen, der Beweis aus den Eigenschaften des Kontinuum, den D. für durchschlagend hält, wirklich in die entstandene Lücke einspringen? Warum sollte es glatt unmöglich sein, Einheit und Zusammensetzung aus einem physischen Prinzipe herzuleiten? Warum müssen die beiden Qualitäten des Kontinuum, die wir mit Recht gedanklich auseinanderhalten, auch zwei sachlich verschiedene Prinzipien besitzen? Mit so manchen scholastischen Autoren vermögen wir das Zwingende in der Beweisführung D.s nicht einzusehen. Die letzte Bemerkung soll aber in keiner Weise den großen Wert der fleißigen und gediegenen

Leistung des Verfassers schmälern, der zweifellos für den Ausbau und die Weiterentwicklung des Aristotelischen Systems in der Neuscholastik eine hervorragende Bedeutung zukommt.

Die physikalischen Phänomene der großen Medien. Eine Abwehr von K. Gruber, W. Kröner, R. Lambert, T. K. Österreich, A. Frh. v. Schrenck-Notzing, R. Tischner, D. Walter; herausg. von Dr. med. A. Freih. von Schrenck-Notzing. gr. 8° (280 S.) Stuttgart 1926, Union Deutsche Verlagsges. M 6.—. Noch immer wogt in den Ländern deutscher Zunge der Kampf um die Echtheit der mediumistischen Erscheinungen, insbesondere der physikalischen Phänomene. Gleichwohl ist, wie auch vorliegendes Werk bezeugt, im Laufe der letzten Jahre auch in diesen dunklen Fragen ein bedeutender Fortschritt zu gewahren. Als vor mehr als einem Dezennium Baron v. Schrenck-Notzing mit seinen „Materialisationsphänomenen" vor die Öffentlichkeit trat, beschwor er eine Flut von heftigsten Angriffen gegen sich herauf. Hier ist nicht der Ort, auf die damals ausgefochtenen Kontroversen, näher einzugehen und dazu Stellung zu nehmen, aber jedenfalls entbehrt es nicht der Bedeutung, daß trotz dieser mißlichen Umstände dasselbe Werk im Jahre 1923 in bedeutend vermehrter Auflage wieder erscheinen konnte. Die wissenschaftliche Lage in okkulten Fragen hatte sich eben seitdem bedeutend verändert. 1920 waren die „Physikalischen Phänomene des Mediumismus" erschienen, worin v. S.-N. über zahlreiche, z. T. recht zuverlässige telekinetische Untersuchungen berichtet. 1924 folgten von demselben Verf. „Experimente der Fernbewegung", eine gründliche Darstellung der Resultate, die mit dem Braunauer Medium Willi Schneider in mehr als hundert Sitzungen erzielt wurden. Der Versuchsleiter läßt in diesem Werke zahlreiche Gelehrte und Professoren ausgiebig zu Worte kommen und für die Echtheit der Erscheinungen zeugen. Damit war im großen und ganzen das Eis gebrochen und eine Reihe von Vertretern der offiziellen Wissenschaft für die Anerkennung okkulter Erscheinungen gewonnen. — Doch auch auf Seite der Gegner blieb man nicht untätig. Unter der Ägide von Max Dessoir kam 1925 bei Ullstein ein stattliches Werk heraus: „Der Okkultismus in Urkunden", dessen erster Band den Titel trägt: „Der physikalische Mediumismus" von Dr. W. v. Gulat-Wellenburg, C. v. Klinckowström und Dr. H. Rosenbusch. Auf Grund eines gewaltiges Materials kommen die drei Autoren zu folgendem Resultat: Trotz aller „großen Medien" der Gegenwart und Vergangenheit ist der wissenschaftsgültige Nachweis der Phänomene des sogen. physikalischen Mediumismus bisher restlos gescheitert. — Es ist begreiflich, daß v. S.-N. und seine Mitarbeiter eine umfassende wissenschaftliche Abwehr vorbereiteten, welche eben in dem zu besprechenden Werke vorliegt. Das Buch gibt eine kritische Darstellung der bekanntesten medialen Persönlichkeiten wie Eusapia Palladino, Kathleen Goligher, Stan. Tomczyk, Eva C., Willi Schneider, Franek Kluski, Jean Guzik, Einer Nielson, Marie Silbert. Vergleicht man ohne Voreingenommenheit „Angriff" und „Abwehr", so muß das Urteil zweifellos zu Gunsten der letzteren lauten. Der Mangel des angreifenden Dreimännerwerkes liegt wohl vor allem darin, daß bei aller Fülle von Literaturbelegen eine tendenziöse Auswahl und ein Verschweigen von unbequemen Berichten und Protokollen stattgefunden hat.

Außerdem verfügen die Verfasser der „Abwehr" meist über eine außerordentlich reichhaltige persönliche Erfahrung auf okkultem Gebiete, während die Angriffspartei, wie sogar die beigegebenen Illustrationen beweisen, sich vielfach mit fremden Federn schmücken muß.

Alois Gatterer S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Fr. Petri Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in II. librum Sententiarum, quas primum ad fidem Mss edidit Bernardus Jansen S. J. gr. 8°. Vol. I: Qu. 1—48 (XIV, 10* u. 763 S.); Vol. II: Qu. 49—71 (XV u. 644 S.); Vol. III: Qu. 72—118 (LIV u. 628 S.). (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, IV—VI). Quaracchi 1922—1926, Typographia Coll. S. Bonaventurae. — Es war ein glücklicher Gedanke, den Sentenzenkommentar dieses hochbedeutsamen Scholastikers († 1298), von dem wir bisher nur eine sehr mangelhafte Kenntnis hatten, der aber wegen seiner eigenartigen Stellung eine besondere Beachtung verdient, im Druck erscheinen zu lassen. Wir sind sowohl dem Herausgeber als dem Kolleg von Quaracchi hiefür zu großem Danke verpflichtet. J. hat durch volle 15 Jahre keine Zeit, keine Mühe und kein Opfer gescheut, uns eine musterhafte, allen Anforderungen der Textkritik entsprechende Ausgabe zu bieten. In der Einleitung zum 3. Band gibt er uns Rechenschaft über die von ihm befolgte Methode. Als Grundlage benutzt er den Cod. vat. lat. 1116, der zwar kein Autograph Olivis ist, aber bald nach seinem Tode geschrieben wurde. Außerdem sind noch 7 andere Codices aus der Biblioteca Borghese benutzt, von denen aber keiner alle *Quaestiones* enthält. Ihr Text ist vielfach fehlerhaft und zeigt an vielen Stellen Auslassungen und Abkürzungen, weshalb es unmöglich ist, einen Stammbaum herzustellen. J. schließt aus diesem Befunde, daß Olivi im Laufe der Jahre seine Vorlesungen mehr und mehr erweiterte, indem er neue Quästionen hinzufügte und die früheren erweiterte. Der Cod. Vat. dürfte demnach die endgültige Form seiner Vorlesungen darstellen; aber auch er zeigt noch, daß der Verf. nicht mehr die letzte feilende Hand anlegen konnte. Damit glaubt J. hinlänglich begründet zu haben, daß er diesen Codex zur Grundlage des Textes wählte. Die hauptsächlichsten Varianten der übrigen Codices werden in den Anmerkungen angegeben. In der Orthographie und Interpunktion ist er aus einem äußeren Grund vom Ms abgewichen. Bei Zitaten aus den Vätern wurde, soweit es möglich war, der Fundort bei Migne angegeben und bei Zitaten aus Aristoteles und anderen Philosophen auf die beste Ausgabe derselben verwiesen. Dem 3. Bande wurden aus dem Cod. Borgh. drei sehr interessante *Quaestiones de Deo cognoscendo* als Appendix beigegeben (455—534), in denen Olivi gegen die augustinische Erkenntnistheorie Stellung nimmt. Es folgen dann noch sechs sehr wertvolle Indices. Der erste enthält die Schriftstellen, der zweite die *„allegationes sanctorum"*, d. i. der Kirchenväter, der Kirchenschriftsteller und mittelalterlichen Theologen, der dritte die *„allegationes philosophorum"*. Aus ihm sieht man, daß Olivi trotz seiner oft ausgesprochenen Verachtung der Autorität des Aristoteles ihn dennoch sehr oft anführt. Im vierten werden die *„conspectus historici"* gesammelt,

d. i. jene Stellen, in denen er die zu seiner Zeit herrschenden verschiedenen Meinungen zusammenstellt. Der interessanteste ist der fünfte Index, der die spekulativ-historische Eigenart Olivis darstellt, d. h. jene Thesen verzeichnet, in denen er mit den übrigen Scholastikern zusammengeht, in denen er sich zum Augustinismus bekennt oder ihn bekämpft, in denen er Aristoteles folgt oder ihn ablehnt, in denen er der älteren Franziskanerschule sich anschließt oder der jüngeren den Weg bereitet, und endlich jene, die ihm allein eigen sind. Am Schlusse folgt noch eine *Tabula rerum*. Die Herstellung dieser Indices forderte eine gewaltige Arbeit und eine sehr eingehende Kenntnis nicht nur der Lehre Olivis, sondern auch der gesamten damaligen theologischen Literatur. Für den Leser des Werkes sind sie von ungeheurem Werte. Wir beglückwünschen den Herausgeber zur Vollendung dieses großen Werkes.

La Littérature quodlibétique de 1260—1320. Par l'abbé P. Glorieux (Bibliothèque thomiste, tom. V). gr. 8° (382 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1925, Revue des Sciences philos. et théolog. — Das Werk ist ein wertvoller Beitrag zu unserer Kenntnis der Quodlibetenliteratur. Es zerfällt in zwei Teile. Der erste ist eine Studie über die Struktur und den Wert des Quodlibet, der zweite eine Zusammenstellung der Quodlibeta von 31 Magistri, die mit Ausnahme von Thomas Sutton und Nikolaus Trivet an der Pariser Universität lehrten. Außerdem sind noch zwei anonyme Quodlibeta beigegeben. Von jedem Quodlibet sind die darin behandelten Fragen und die sichere oder mutmaßliche Datierung angegeben. Den Schluß bilden mehrere Indices: eine chronologische Tafel der angeführten Quodlibeta, eine Tafel der *Incipit*, eine alphabetische Übersicht über den Inhalt aller Quaestiones, ein Personen- und ein Handschriftenverzeichnis. Uns interessiert vor allem der erste Teil, der uns mit der Entstehung, dem Aufbau und dem Werte der Quodlibeta bekannt macht und unsere Kenntnis über diese bis jetzt so wenig durchforschte und beachtete Literaturgattung in vielen Punkten bereichert. Beim Quodlibet müssen zwei Elemente unterschieden werden: die *disputatio* und die *determinatio*. Die erste wurde zweimal im Jahre, im Advent und in der Quadragesima abgehalten. Sie war ein feierlicher Akt, an dem außer den Studenten und Professoren auch weitere Kreise teilnahmen. Jeder der Anwesenden konnte eine beliebige Frage aus dem weiten Gebiete der gesamten Theologie stellen. Daraus erklärt sich die bunte Menge von Fragen aus dem Bereiche der Philosophie, der Dogmatik, der Exegese, der Moral, des kanonischen Rechtes, ja selbst aus dem öffentlichen Leben. Die Disputation leitete der Magister, der auch die Antwort gab; später jedoch entzog sich der Lehrer immer mehr dieser Aufgabe, so daß im 14. Jahrh. die Beantwortung fast ausschließlich den Baccalaurei zufiel und der Magister nur hie und da eingriff. Es kamen auch Fälle vor, bei denen die Magistri die Beantwortung gewisser heikler und für sie verfänglicher Fragen verweigerten. Da für gewöhnlich der *respondens* die an ihn zu stellenden Fragen nicht vorauswußte und die Absicht des Fragestellers nicht immer klar war, konnte es nicht ausbleiben, daß bei der *disputatio* die gegebenen Antworten manchesmal inadäquat waren. Die definitive Antwort blieb der *determinatio* vorbehalten. Dieser zweite Akt wurde am Morgen des nächsten Tages oder an den darauffolgenden Tagen vom Magister allein abgehalten. Hier wurden

die vorgelegten Fragen in eine logische Ordnung gebracht, die Einwände gruppiert, die Antworten begründet und die Schwierigkeiten gelöst. Die also determinierten Quodlibeta wurden dann, wenn es der Magister für gut fand, der Öffentlichkeit zu weiterer Verbreitung übergeben. Die Quodlibeta haben nach Gl. einen dreifachen Wert: 1. einen doktrinellen, da einerseits die Menge der Fragen einen Einblick in die damals die Geister beherrschende Ideenwelt gewährt und die Vielseitigkeit des damals von einem Lehrer geforderten Wissens offenbart, und andrerseits die reiflich überlegte Antwort die zu jener Zeit herrschenden Ansichten wiedergibt; 2. einen psychologischen, indem man aus der Beschaffenheit der an einen Magister gestellten Fragen auf dessen Charakter schließen kann; 3. einen historischen, da man aus den vielfachen Hinweisen des *respondens* auf seine und anderer Lehrer Werke einen sicheren Anhaltspunkt für deren chronologische Datierung gewinnen kann.

Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient. Von Friedr. Hünermann. (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XV, 4). 8° (87 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.—. Der Verf. kommt zu dem Resultat: „Die Lehre des Konzils vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade ist nicht ein Kompromiß (zwischen der strengen augustinisch-thomistischen und der laxen nominalistisch-skotistischen Auffassung), sondern die treue Wiedergabe der traditionellen Auffassung, wie sie besonders durch Augustin und Thomas bestimmt worden war" (85). Nach einer kurzen Schilderung des äußeren Verlaufes der Verhandlungen bis zur feierlichen sechsten Sitzung untersucht er in drei Abschnitten die Verhandlungen bis zum ersten Dekretentwurf, die weiteren Dekretentwürfe und die anschließenden Verhandlungen und das endgültige Dekret. In den vorbereitenden Verhandlungen sprach sich die Konzilsmehrheit entschieden für die Notwendigkeit der aktuellen Gnade sowohl für Vorbereitung auf die Rechtfertigung als zur Bewahrung der bereits erworbenen Rechtfertigungsgnade aus und sah ihr Wesen in einer vorübergehenden übernatürlichen Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens. Nur fünf Theologen (zwei Augustiner, zwei Dominikaner und ein Servit) und vier Bischöfe huldigten einer Anschauung, die der protestantischen Auffassung von der Rechtfertigung durch den Glauben nahe kam. In den Dekretentwürfen und im endgültigen Dekret aber ist die Lehre von der absoluten Notwendigkeit und Gratuität der aktuellen Gnade ganz klar ausgesprochen. Der vom Verf. behauptete Unterschied zwischen der thomistischen und skotistischen Lehre hätte weiter ausgeführt und begründet werden müssen. Es ist nicht richtig, daß Thomas den guten Werken vor der Rechtfertigung kein *meritum de congruo* zuschreibt (20). Die Konzilsväter leiten die Notwendigkeit einer aktuellen Gnade für den Gerechten aus der moralischen Schwäche des Willens, nicht aus einer physischen Impotenz her; dies tritt bei H. viel zu wenig hervor. Es ist nicht Lehre des Konzils, daß zu jedem einzelnen guten Werke, auch zu einem leichten, eine von der heiligmachenden Gnade verschiedene übernatürliche Gnadenhilfe notwendig ist.

Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte von Albert Lang. (Münchener Studien zur histor. Theologie, 6). 8° (VIII u. 256 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 5.50. — Nach einer Einleitung über Canos Leben, Werke und Charakter behandelt L. in sieben Kapiteln dessen klassisches und unsterbliches Hauptwerk. Sowohl durch die Entartung der Spätscholastik als durch die seichten Reformbestrebungen des Humanismus und die Häresien des 16. Jahrh.s war eine systematische Behandlung der *loci theologici* zur unabweislichen Notwendigkeit geworden. Das Wiederaufblühen der scholastischen Theologie in Spanien, das durch Fr. Vitoria eingeleitet wurde, ebnete ihr den Weg. Cano schließt sich in seinem *locus*-Begriff nicht an Aristoteles an, wie Gardeil meinte, sondern an den Humanisten Agricola; nach ihm ist *locus* soviel als *sedes argumentorum*. Er stellt zehn solcher *loci* für die Theologie auf und begründet sie eingehend. Aus ihnen muß der Theologe seine Prinzipien schöpfen *(inventio)* und die gewonnenen Prinzipien nach ihrer verschiedenen dogmatischen Gewißheit bewerten *(iudicium)*. Beides ist Aufgabe der positiven Theologie. Die spekulative Theologie hat die theologischen Prinzipien zu verarbeiten. Obwohl Cano mit scharfen Worten die Entartungen der Spekulation geißelt, ist er doch kein Gegner derselben, sondern hält sie für die Krönung der Theologie, zu der jede positive Arbeit fortschreiten muß, ohne welche sie mangelhaft und unvollkommen ist. Die Schrift, die von einer großen Belesenheit und einem klaren und besonnenen Urteil des Verf.s zeugt, verdient es, daß sie fleißig studiert werde. Möge sie auch dazu beitragen, daß die spekulative Theologie in Deutschland mehr als bisher gepflegt werde.

Die Theologie der Rheinlande von 925—1925. Dogmengeschichtliche Entwicklungsmomente zur Definition der Immakulata und der Unfehlbarkeit von H. Bruders S. J. 8° (XV u. 150 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 5.50. — Diese Schrift war ursprünglich für eine Festnummer der rheinländischen Jahrtausendfeier bestimmt, die aber nicht erschien; aus diesem Grunde hat sich ihr Erscheinen verzögert. Sie wendet sich an einen weiteren Leserkreis und schildert das wechselvolle Geschick nicht bloß der Theologie, sondern auch der katholischen Kirche innerhalb dieses Zeitraumes mit besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und vor allem Kölns. Die Lektüre dieser Schrift wird jedermann überzeugen, daß das Heil der Theologie und der Kirche nur im engsten Anschluß an Rom zu finden ist.

The Incarnation. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge July 25—31, 1925. Edited by C. Lattey S. J. 12° (XVIII u. 261 S.) Cambridge 1926, H. Heffer & Sons. Geb. 7 s 6 d. — Seit 1921 wird alljährlich in Cambridge eine sogenannte Summer School of Catholic Studies abgehalten, bei welcher von theologischen Fachmännern aus einem Gebiete der Theologie Vorlesungen in einer auch für gebildete Laien faßlichen Form abgehalten werden. Die vorliegende Schrift behandelt das Geheimnis der Menschwerdung in 11 Vorträgen: 1. Messianische Erwartungen im A. T.; 2. Vorbereitung des Judentums; 3. Vorbereitung des Heidentums; 4. Die synoptischen Evangelien; 5. Das Evangelium des hl. Johannes; 6. Der hl. Paulus (Phil 2,1—11); 7. Die Väter und die Konzilien; 8. Die Scholastiker; 9. Maria

in der alten Kirche; 10. Kenotische Theorien; 11. Rationalistischer Kritizismus. Die Vorträge sind meistens gut ausgearbeitet und können als Muster populärwissenschaftlicher Darstellung dienen. Nur der Vortrag von M. de la Taille S. J. über die Scholastiker dürfte zu abstrakt gehalten sein, da er auf die Idee gegründet ist, daß man nur bei Annahme eines reellen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen das Geheimnis der hypostatischen Union dem menschlichen Verstande gegenüber genügend rechtfertigen könne.

Lehrbuch der Dogmatik von Thomas Specht. 3. verb. Aufl., hrsg. von Georg L. Bauer. 2 Bde. gr. 8° (XI u. 528 S.; VIII u. 570 S.) Regensburg 1925, Manz. M 30.—. Das Lehrbuch Spechts wurde beim Erscheinen der ersten Auflage in dieser Zeitschr. 32 (1908) 363 f u. 605 f besprochen und seine vorzüglichen Eigenschaften hervorgehoben, weshalb wir auf das dort Gesagte verweisen. B. hat dasselbe auf seiner Höhe erhalten, indem er die neuere Literatur sorgfältig nachtrug und auch Fragen berücksichtigte, die in der neueren Zeit im Vordergrund der Erörterung standen. In der Gnadenlehre tritt eine Vorliebe des Herausgebers für das bannesianische System ziemlich klar zutage.

Johann Stufler S. J.

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica. Edita curantibus M. Grabmann et F. Pelster S. J. kl. 8°. Münster 1926, Aschendorff. Fasc. 1: S. *Thomae Aqu.* De ente et essentia, ed. L. Baur. (60 S.) M 1.20. Fasc. 2: *Guidonis Terreni* Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis, ed. B. Xiberta O. Carm. (32 S.) M —.80. Fasc. 3: S. *Thomae de Aqu.* Quaestiones de natura fidei, ed. F. Pelster S. J. (64 S.) M 1.20. — Die scholastische Schriftenreihe der „Opuscula et textus" kommt dem praktischen Bedürfnis entgegen, zum Studium mittelalterlichen Denkens handliche und verhältnismäßig wohlfeile Texte zu haben. Der Umfang der einzelnen Hefte soll sich zwischen 16 und 64 Seiten bewegen. Es ist nicht Absicht der Herausgeber, Texte herzustellen, die allen kritischen Anforderungen genügen. Doch geht bereits das erste Heft, in dem L. Baur das Erstlingswerk des Doctor Angelicus bietet, mit seinem reichen Apparat über das Maß von Genauigkeit hinaus, das man von einer Handausgabe erwarten würde. Sicher ist sie der ebenfalls 1926 bei Marietti erschienenen Ausgabe, die sich nur auf Drucke stützt, bei weitem vorzuziehen. Eine Zusammenstellung von Varianten, darunter sehr bedeutender, zwischen beiden Ausgaben gibt A. Teetaert in Ephemerides Theologicae Lovanienses 3 (1925) 531. — Das 2. Heft gewährt einen Einblick in die Kämpfe, die im 14. Jahrh. um die Autorität des Hl. Stuhles geführt wurden. B. Xiberta war zu dieser Ausgabe berufen, da er sich bereits in einer Reihe von sorgfältigen Arbeiten (vgl. u. a. Analecta Ordinis Carmelitarum, 1924 u. 1925) mit dem Leben und den Werken des Karmelitergenerals und Bischofs Guiu Terré befaßt hat. — Der Dogmatiker wird besonders das 3. Heft begrüßen, in dem F. Pelster aus dem Kommentar zum 3. Buch der Sentenzen die Distinktionen 23 u. 24 neu herausgibt. Sowohl den Text des hl. Thomas als den des Lombarden schöpft P. unmittelbar aus Handschriften. — Zu loben ist in Heft 2 und 3 der lichte, angenehme Druck.

Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule von C. Feckes. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 7). gr. 8° (XV u. 150 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 6.30. — Der Verf. bietet zunächst in klarer Darstellung einen Überblick über das Entstehen und die Hauptlehren des Nominalismus. Unter diesen wurden besonders die zu starke Betonung des Unterschiedes zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes für die nominalistische Rechtfertigungslehre verhängnisvoll; denn nach seiner *potentia absoluta* kann Gott schlechthin alles, auch z. B. den Sünder in den Himmel aufnehmen und den Gerechten verdammen. Daraus ergibt sich, wie der Verf. weiterhin zeigt, daß der Formalgrund der Rechtfertigung nicht in der Gnade liegt, sondern rein in der göttlichen Akzeptation, wie das Wesen des Sündenzustandes nach Biel nicht im Mangel der heiligmachenden Gnade besteht, sondern darin, daß der Sünder zur Strafe bestimmt ist *(obligatio ad poenam)*. Sünde und habituelle Gnade schließen sich daher begrifflich nicht aus; der Sünder wird gerechtfertigt, indem ihm Gott die Strafe nicht mehr anrechnet, wenn auch dies nach Gottes positiver Anordnung *(potentia ordinata)* nicht geschieht ohne Verleihung der Gnade. Diese erfolgt bei der ersten Rechtfertigung im Akt der höchsten Gottesliebe, bei der zweiten in der aus dieser Liebe entspringenden Reue. Nach F. hält Biel eine *gratia gratis data* zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung nicht für notwendig, obgleich er zugibt: *Vix aut nunquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data* (33; vgl. 42). Diesen Satz hat wörtlich bereits der hl. Bonaventura (2 d. 28 a. 2 q. 1), und doch ist nach seiner eigenen, an vielen Stellen klar ausgesprochenen Lehre das *vix* gewiß zu streichen, wie er auch sofort in der folgenden Quaestio den Satz ohne das *vix* wiederholt. Zwar kennt er, ebenso wie Thomas v. Aquin, im Sünder keine wesentlich übernatürliche aktuelle Gnade, die nicht aus einem Habitus hervorginge, aber um so mehr betont er die Notwendigkeit der eingegossenen Tugenden und der aus ihren Akten psychologisch entspringenden *dilectio*. Vielleicht könnte man auch bei Biel der Frage von der vorbereitenden Gnadenhilfe genauer nachgehen. — Das Bußsakrament ist nach Biel nur Zeichen, nicht Ursache der Sündenvergebung. — Obwohl man bei dem sorgfältigen Vorgehen des Verf.s nicht zweifeln wird, daß er die Lehre seines Autors in den wesentlichen Punkten getreu wiedergibt, so wäre doch vielleicht die Darstellung noch befriedigender geworden, wenn er diesen selbst häufiger hätte zu Worte kommen lassen. — In einem 2. Teil werden die Hauptpunkte in der Rechtfertigungslehre Biels kurz verglichen mit den Ansichten einer Reihe von Vertretern des Nominalismus. Da der Nominalismus die Theologie des jungen Luther stark beeinflußte und seine Irrlehren, wie gerade die Imputationstheorie trotz aller Verschiedenheit doch deutliche Spuren der nominalistischen Denkweise an sich tragen, so sind Arbeiten wie die vorliegende wertvolle Beiträge für das Verständnis der Reformation, und es ist zu begrüßen, daß der Verf. die Absicht hat, noch mehr über den Nominalismus zu bieten.

Gott der Eine und Dreieine. Von Chr. Pesch S. J. Hrsg. von H. Dieckmann S. J. gr. 8° (166 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann. M 4.50, geb. M 6.—. Das vorliegende Buch ist die letzte Gabe des im Vorjahr heimgegangenen

allgemein bekannten Dogmatikers. Es ist der erste und einzige Band einer vom Verfasser geplanten, für einen weiteren Leserkreis bestimmten, aber doch wissenschaftlichen Darstellung der katholischen Glaubenslehre. Über dem ganzen Werk liegt die abgeklärte Ruhe eines Mannes, der ein langes Leben dem theologischen Forschen geweiht hat und nun aus der Fülle seines Wissens, aber nicht weniger aus der Tiefe seines Glaubens schreibt. Der Stil ist gewählt, ohne daß ihm zuliebe die kristallene Klarheit der Gedanken irgendwie getrübt würde, wie es gegenwärtig im theologischen und aszetischen Schrifttum nicht selten geschieht. Man sehe nur das Kapitel „Der dreipersönliche Gott", besonders die Abschnitte „Einblick in das Leben der Gottheit", „Der Geist des Vaters und des Sohnes". Dieses und die folgenden Kapitel sind zugleich ein Beweis dafür, daß das Trinitätsdogma auch dem Nichttheologen ohne zu reiche und darum verdunkelnde Anwendung von Metaphern nahegebracht werden kann. Das Gleiche gilt vom Kapitel „Der allwissende Gott" mit der gründlichen und doch von allen theologischen Streitfragen absehenden Darstellung vom Wissen Gottes inbezug auf die freien bedingt zukünftigen Handlungen. Meisterhaft wird in der „Einführung" der Ursprung des Gottesbedürfnisses aufgezeigt. Alles ist durchwoben mit sorgältig ausgewählten Schrift- und Väterstellen, die stilistisch und gedanklich mit dem Text des Verf.s so harmonieren, daß sie sich ohne die Anführungszeichen aus diesem kaum hervorheben würden. Möge es P. Pesch vergönnt sein, jetzt den „Einen und Dreieinen" zu schauen, dem zu Ehren er durch mehr als drei Jahrzehnte die Feder geführt hat.

Compendium repetitorium Theologiae Dogmaticae a C. Vidmar. 4. verb. Aufl. 16° (VIII u. 547 S.) Wien 1926, Fromme. — Der Verfasser hat in diesem kleinen, sehr handlichen Kompendium mit großem Fleiß alles Wesentliche zusammengetragen. Auch Fragen wie das Königtum Christi (S. 262) und die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens (S. 518) werden schon berührt. Der Seelsorger wird es begrüßen, daß die Eucharistie besonders ausführlich behandelt ist. Allerdings ist eine Voraussetzung für die Benützung des Kompendiums, wie für die eines jeden eigentlichen Kompendiums, die volle theologische Ausbildung. — Einzelnes könnte verbessert werden, so wäre auf S. 129 „Jahve" zu setzen statt des heute allgemein abgewiesenen „Jehovah". S. 201 werden die drei Hierarchien der Engel mit einem Text aus Dionysius begründet, der noch den Titel „D." (wohl *Divus*) erhält. Eine historische Begründung ist es ja, aber keine theologische, da die unter dem Namen des Apostelschülers bekannten Schriften unecht sind und um 500 wohl von einem syrischen Monophysiten verfaßt wurden. Wenn auf S. 289 bei der Frage, ob die *gratia sufficiens* auch mit dem Effekt verbunden sein kann, der verneinenden Antwort der Thomisten, Molinisten und Augustinianer die des hl. Alphons und anderer Theologen gegenübergestellt wird, so hätte gesagt werden sollen, daß jeder der beiden Teile die *gratia sufficiens* anders definiert. Auch die Theologen der ersten drei Richtungen geben zu, daß eine Gnade, die nicht unmittelbar zur Bekehrung, sondern zum Gebet um diese gegeben wird, sowohl *cum* als *sine effectu* sein kann. Es handelt sich hier nicht um einen Gegensatz, sondern die beiden Teile reden von etwas Verschiedenem. — Die These: *Decretum praedestinationis est hypotheticum*

(für *post praevisa merita*) wirkt in dieser Form mißverständlich; eine hypothetische Prädestination ist gar keine. — Im Appendix wird der Antimodernisteneid im Originaltext und verdeutscht gegeben. Das *cognosci, adeoque demonstrari etiam posse* scheint nicht passend übersetzt: „mit Sicherheit erkannt und insoweit[1]) auch bewiesen werden kann". Man könnte dies so auffassen, als ob die Beweisbarkeit Gottes eingeschränkt werden sollte auf die Erkennbarkeit. Es wäre etwa zu übersetzen: „und sogar", d. h. es wird zur einfachen Erkennbarkeit noch etwas hinzugefügt.

Symbolik des römischen Katholizismus. Von L. Fendt. (Sammlung Göschen). 12° (136 S.) Berlin u. Leipzig 1926, de Gruyter. M 1.50. — Das vorliegende Bändchen will einen Überblick geben über die katholische Glaubens- und Sittenlehre. Anschließend wird noch die katholische Seelsorge und die Stellung des Katholizismus im Christentum behandelt. Es ist dem Verf. gelungen, auf so engem Raum einen bedeutenden Stoff unterzubringen. Auch soll gerne anerkannt werden, daß seine Ausführungen oft geeignet sind, Vorurteile bei Nichtkatholiken zu zerstreuen; so findet sich z. B. S. 22 und 23 recht genau die päpstliche Unfehlbarkeit dargestellt, ebenso S. 36 u. 37 die Ablaßlehre. Es heißt klar: „Tetzels Spruch ‚Sobald das Gold im Kasten klingt usw.' widerspricht guter katholischer Dogmatik". Man hätte noch hinzufügen können, daß der Satz in dieser Form auch nicht von Tetzel stammt, sondern ihm von seinen Gegnern in den Mund gelegt wurde. — Leider findet sich auch viel offene und versteckte Polemik in dem Büchlein verstreut, die an und für sich mit dem Zweck — Orientierung Fernstehender über die kath. Glaubenslehre — nichts zu tun hätte. Sofort in der Einleitung, die in jedem Satz, und dreimal gesperrt, das Wort „Papst" bringt, merkt man die Absicht und wird verstimmt. Es ist im Rahmen einer kleinen Besprechung nicht möglich, auf die einzelnen Unklarheiten des Büchleins einzugehen. S. 17 heißt es von Maria: „So will man an ihr die ‚Weisheit' der Weisheitsbücher ... erkennen". Weiß der Verf. wirklich nichts vom *sensus accommodatus* in der kath. Liturgie? Überhaupt ist die Mariologie der schwächste Punkt in der ganzen Darstellung. Die Fundamente der Marienverehrung sind ihm ganz verborgen geblieben; er täuscht sich, wenn er etwa meint, Lk 1,18 sei das Um und Auf katholischer Beweisführung. — Mit der Behauptung, bei der Konsekration finde eine „sakramentale Schöpfung" oder „sakramentale Inkarnation" statt, wird gleichfalls kein katholischer Theologe einverstanden sein. Ein polemischer Gedanke, der sich durch das ganze Büchlein zieht, ist, bei den Katholiken finde man ständig eine „Kreuzung von Tatsachen und Bibelstellen" (S. 33; vgl. 37. 46. 53), d. h. mit dürren Worten: eine Verdrehung der Bibel nach dem Gebot der Stunde. Beweis für diesen Vorwurf ist dem Verf. die Unmöglichkeit, manche Lehren befriedigend aus der Hl. Schrift zu belegen. Er übersieht, daß er selbst auf S. 64 die Antwort auf diesen Vorwurf bietet, nämlich die katholische Lehre von der Tradition. Wenn er hier mit polemischer Spitze sagt: „Und der Katholizismus nimmt ohne weiteres an, daß sie (die Träger der apostolischen Tradition) diesen entfernter wohnenden Christen nicht den ganzen Bestand der Offenbarung schriftlich mitteilten, aber ihr Leben darin aufzehrten,

[1]) Von mir gesperrt.

mündlich den ganzen Reichtum der Offenbarung weiterzugeben", so könnte man entgegnen: Und der Protestantismus nimmt ohne weiteres an, daß sie den ganzen Bestand der Offenbarung schriftlich mitteilten. Da die katholische Auffassung den Vorzug der Ursprünglichkeit hat — man vgl. aus der Väterzeit außer vielem anderen das Commonitorium des Vincentius Lirinensis — so liegt das *onus probandi* auf protestantischer Seite. Ein methodischer Fehler ist es, daß der Verf. nach dem „offiziellen" Glauben der Kirche meist auch den Glauben des „Volkes" anführt. Dieses Volk ist entweder gut unterrichtet, und dann deckt sich sein Glaube in allem Wesentlichen mit dem Glauben der „Kirche", nur daß es etwa die dogmatischen Begründungen nicht so im Bewußtsein hat wie der Theologe. Oder dieses Volk wird aufgefaßt als unwissend — und natürlich gibt es in jeder Religion unwissende Anhänger — dann ist sein Glaube oder Aberglaube nicht katholisch. Wo hat übrigens der Verf. das „Volk" gefunden, das „im Papst genau so einen Heiligen verehrt wie in St. Joseph oder St. Wendelin" (S. 24)? — Auch die kath. Sittenlehre ist nicht immer einwandfrei dargestellt. Wenn Verf. S. 73 behauptet, die Schwere einer Sünde richte sich in der kath. Moral nach der Wichtigkeit des Gesetzes und nicht nach der Bosheit der Gesinnung, so kann ihm eben nur empfohlen werden, in einem Lehrbuch nachzuschlagen, was von materieller und formeller Sünde zu halten ist. — Zusammenfassend müssen wir sagen, daß diese „Symbolik des römischen Katholizismus" eine von Unsicherheit und wohl auch Leidenschaftlichkeit getrübte Quelle ist. Wer sich über das Lehrgebäude der katholischen Dogmatik rasch orientieren will, wird mit ungleich mehr Nutzen zu dem eben erschienenen „Handlexikon der katholischen Dogmatik" von J. Braun greifen.

Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus. Von W. Heinsius. (Philosophische Forschungen 2). gr. 8° (II u. 141 S.) Berlin 1925, Springer. M 6.60. — Die Aufhellung einer so verwickelten und meist grundstürzenden Erscheinung des Seelenlebens wie der Glaubenswechsel gehört naturgemäß zu den verlockendsten Aufgaben des Psychologen. Dem Verf. ist es, wie der Titel anzeigt, zunächst nicht so sehr um das psychologisch grobe Phänomen der Konversion zu tun als vielmehr um ihre feineren und feinsten Ursachen, die religiösen Krisen. Psychologische Bedingungen für diese sieht Verf. zunächst in einem inneren Konflikt zwischen dem Streben nach „religiöser Innerlichkeit" und „dem Objektiven (dogmatisch Gegebenen) und Autoritativen" in der katholischen Kirche. Wenn aus diesem Konflikt eine neue Position der Religiosität hervorgeht oder wenn der Dogmenglaube durch rationale Kritik zersetzt wird, kommt es zum eigentlichen Glaubenswechsel. Die Schrift bietet nicht wenige sehr scharfsinnige Beobachtungen und dürfte vom psychologischen Standpunkt eine tüchtige Arbeit zu nennen sein. Doch ist gerade die einseitig psychologische Einstellung auch zugleich ihre Schwäche. Wenn im Vorwort und ausführlicher S. 7 betont wird, die Gegensätzlichkeit der Religionen beruhe letztlich auf seelischen Einstellungen und nicht auf deren konfessionellen Ausprägung, alles Lehr- und Dogmenmäßige trage sekundären Charakter, so wäre doch zu bedenken, daß gerade die religiöse Einstellung der meisten Menschen abhängig ist von dem in der Jugend empfangenen Religionsunter-

richt (natürlich nicht bloß dem schulmäßigen), also von einem dogmatischen Element. Der Verf. verläßt auch, wie uns scheint, selbst seine Position, wenn er S. 8 den Satz Schleiermachers annimmt, Katholizismus und Protestantismus seien die beiden Ausprägungen des einen christlich-religiösen Grunderlebnisses der „Beziehung auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung". Entweder nimmt er den Gegenstand dieser Beziehung als gegebene Tatsache, dann ist es klar, daß das dogmatische Element primär ist, — oder er nimmt die Erlösung selbst als Produkt einer seelischen Einstellung, und dies würde die modernistische Auflösung jedes Christentums bedeuten. Diese zweite Deutung scheint aber dem Verf. fernzuliegen; denn er preist S. 14 die protestantische Hingabe an Gott, „dessen Liebe sich in den beneficiis Christi dem Menschen entgegenbreitet". Dieser Glaube ist nach ihm (ebd.) vermittelt durch das biblische Christusbild. Ein so aufgefaßter Protestantismus hat aber eine sehr starke dogmatische Grundlage für sein religiöses Erleben. Wie alle Protestanten, sieht auch der Verf. in den dogmatischen und autoritativen Bindungen der katholischen Kirche nur eine Vernichtung der Persönlichkeit, die freilich den Nutzen hat, daß sie schwachen Seelen — und dazu rechnet er selbst die meisten Menschen — den notwendigen seelischen Halt verleiht. Es gibt aber zum Glück sehr viele Katholiken, die mit F. W. Weber sagen: „Freiheit sei der Zweck des Zwanges". — Im kasuistischen Teil, wo Bilder religiöser Krisen vorgeführt werden, sind die S. 23 erwähnten Fehlerquellen bei der Selbstschilderung religiösen Geschehens zu wenig im einzelnen aufgezeigt. Dies fällt besonders auf in dem Abschnitt über Hoensbroech, dessen Unfähigkeit zu objektiver Schilderung nun doch langsam eingesehen werden sollte. Der Verf. gibt — als eigene Ansicht, aber doch wohl unter dem Einfluß der Lektüre Hoensbroechs — eine Zeichnung jesuitischer Aszese, die unter die gewöhnlichen Produkte niederer Kontroverse gehört. Im allgemeinen kann aber gewiß anerkannt werden, daß der Verf. seinem im Vorwort ausgesprochenen Vorsatz, sich nicht auf konfessionelle Polemik einzustellen und auch keine solche hervorrufen zu wollen, treu geblieben ist.

Franz Mitzka S. J.

Handlexikon der katholischen Dogmatik. Unter Mitwirkung von Professoren der Theologie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg hrsg. von Joseph Braun S. J. 8° (IX u. 356 S.) Freiburg 1926, Herder. M 8.50, geb. 10.50. — Die Herausgabe dieses dogmatischen Handlexikons war ein sehr glücklicher Gedanke. Es soll nach dem Vorwort in zwar knappen, aber faßlichen Artikeln von den einzelnen Dogmen und Lehren der katholischen Kirche eine ihren Sinn, ihren Gehalt und ihre theologisch-dogmatische Qualität darlegende klare, sachliche und in allem zuverläßliche Erklärung bieten, so daß es jedem Katholiken und Nichtkatholiken die Möglichkeit gewährt, sich rasch und leicht über die Bedeutung und Tragweite einer dogmatischen Lehre oder eines dogmatischen Begriffes des kathol. Lehrinhaltes zu unterrichten. Dieser Zweck wurde gleich mit dem ersten Wurfe in weitgehendem Maße erreicht. Es liegt auf der Hand, welch ausgezeichneter Dienst damit insbesondere gebildeten katholischen Laien erwiesen ist; aber auch angehenden Theologen

und Geistlichen wird das Handlexikon von großem Nutzen sein. Auf nur 355 Oktavseiten mit kleinem, wohl etwas zu kleinem Druck bietet schon diese 1. Auflage eine ganze Fülle von klarer und solider Belehrung. Ohne Zweifel zu erwartende Neuauflagen werden wohl eine weitere Vervollkommnung bringen. Daß die Artikel im allgemeinen knapp gehalten sind, entspricht dem Zweck des Werkes; manche Artikel dürften aber doch zu knapp bemessen sein und infolgedessen die erwünschte Aufklärung nicht in vollem Maße bieten und erheischten wohl eine kleine Erweiterung. Wenn das Lexikon infolgedessen etwas vergrößert werden müßte, so wäre das kein Schaden, sondern ein Gewinn und dürfte auch kaum der Verbreitung des Werkes im Wege stehen. Wenn ferner, wenigstens bei den wichtigeren Artikeln, zur weiteren Orientierung jene Theologen angegeben würden, welche die betreffenden Fragen in vorzüglicherer Weise behandelt haben, so dürfte damit ein weiterer Vorteil geboten sein, der nicht zu unterschätzen ist; für Leser, die nicht Theologen sind, wäre das überdies eine wertvolle erste Einführung in die theologische Literatur. Mit dem vorausgeschickten Verzeichnis neuerer Lehrbücher der katholischen Dogmatik ist diesem Bedürfnis nicht in vollständiger Weise entsprochen und für die Unterlassung literarischer Verweise kein genügender Ersatz geboten. Dogmatiker von Fach werden, insbesondere bei kontroversen Fragen, natürlich nicht mit allen Einzelheiten einverstanden sein; aber hier muß der Grundsatz gelten: *In dubiis libertas.* Im großen ganzen genommen, ist das „Handlexikon der katholischen Dogmatik" eine sehr dankenswerte und vorzügliche Gabe.

Jos. Müller S. J.

Das tridentinische „diligere incipiunt" (sess. 6 cap. 6). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenausgabe des Konzils. Von Matthias Premm. gr. 8° (VIII u. 79 S.) Graz 1925, Styria. — In methodisch klarer und sicherer Weise gibt der Verf. zuerst einen Einblick in den äußeren Verlauf der Konzilsverhandlungen und über die innere, an Aufschlüssen so reiche Entwicklung des Dekretes von der Rechtfertigung, weist sodann auf die inner- und gegenkirchlichen Strömungen hin, die das Konzil beeinflußten, führt des weiteren die nachträglichen Äußerungen von Konzilstheologen zu der vielumstrittenen Stelle an, um dann zur endgültigen Auslegung der Stelle zu schreiten. — Der Aufbau des Rechtfertigungsdekretes folgt, wie sich aus den Konzilsakten unzweifelhaft ergibt, den drei *status;* der erste *status* ist die Lage jener erwachsenen Ungläubigen, die zur Rechtfertigung gelangen (cap. 4–9); der zweite die Lage eines erwachsenen Gerechtfertigten, der im Guten fortschreitet und in der Gnade wächst (cap. 10—13); der dritte die Lage eines Gerechtfertigten, der die Gnade verloren hat und sie nun wieder gewinnt (cap. 14—15). Das 6. Kapitel spricht nur vom ersten *status,* ohne auf den dritten Rücksicht zu nehmen, bietet also keine Handhabe, um die zur Beicht notwendigen Vorbereitungsakte zu bestimmen. Keiner der Konzilsväter hat nun für den würdigen Taufempfang einen Akt vollkommener Liebe gefordert, ganz entsprechend den Lehren der vortridentinischen Thomisten und Skotisten, ganz entsprechend auch der Lehre jener Konzilstheologen, die nach dem Konzil über die Taufvorbereitung und über

das *diligere incipiunt* geschrieben haben. — Bemerkenswert ist, was der Verf. (S. 72) sagt: „Das Konzil behandelte die ganze Frage nach den Dispositionsakten zur Taufe eines erwachsenen Sünders nicht so sehr juridisch, sondern mehr psychologisch; es wollte mit der Aufzählung einer langen Reihe von Akten nicht sagen, sie alle seien immer unbedingt notwendig, sondern vielmehr, sie kommen alle meistens vor, wenn sich der innere Rechtfertigungsprozeß langsam und schrittweise psychologisch entwickelt". Damit soll aber nicht gesagt sein, daß der durch das *diligere incipiunt* bezeichnete Akt nicht irgendwie notwendig sei. — Die schöne, lehrreiche Studie faßt ihr wohl unanfechtbares Ergebnis in folgende Worte (S. 74): „Das Konzil spricht hier nur von der Vorbereitung eines erwachsenen Ungläubigen auf die Taufe und stellt als Dispositionsakt auch eine begehrliche Liebe zu Gott als nötig hin; letztere muß aber nicht immer formell erweckt werden, sondern es genügt, wenn sie in einem anderen Vorbereitungsakt virtuell eingeschlossen ist. Ist unser Ergebnis richtig, dann ist wohl auch der Kontritionismus in seiner mildesten Form, wie ihn jetzt noch einige Thomisten vertreten, erledigt; denn wenn für die Taufe eine begehrliche Liebe schlechthin genügt, dann höchstwahrscheinlich auch für die Beichte. Volle Sicherheit hierüber kann erst eine ähnliche Durchforschung der Konzilsakten bezüglich des 4. Kapitels der 14. Sitzung bringen".

Tractatus de sacramentis II, quem, praesertim ex annotationibus G. van Noort, concinnavit J. P. Verhaar. 8° (175 S.) Hilversum in Hollandia 1926, Paul Brand. Fl. 3.—: Die vielen Freunde von G. van Noorts Dogmatik warteten schon lange auf die zweite Hälfte der Sakramentenlehre. Während der erste Teil bereits in 3. Auflage vorliegt, erscheint nun endlich auch der zweite mit der Lehre über Buße, Krankenölung und Weihe (ohne Ehe), freilich nicht ganz als das Werk van Noorts, sondern nur als „hauptsächlich seinen Aufzeichnungen entnommen". Der innere Aufbau entspricht ebenso wie die äußere Ausstattung dem ersten Teile, und als Vorzüge treten auch hier Klarheit und Kürze hervor. — Zu Einzelheiten dürfte wohl folgendes der Ergänzung wegen zu bemerken sein. Die Ansicht (n. 9 und 124), daß in der frühesten Zeit die sakramentale Lossprechung ebenso wie jetzt schon vor der Bußleistung erteilt worden sei, läßt sich kaum halten. — Die Behandlung des klassischen Bußtextes Jo 20,23 (n. 15), zumal im Sinne der richterlichen Gewalt (n. 19) ist doch zu dürftig ausgefallen (vgl. diese Zeitschr. 50 [1926] 337 ff). — Der vielleicht beste Beweis für das Wiederaufleben der Verdienste, nämlich die Jubiläumsbulle Pius XI (s. diese Zeitschr. 49 [1925] 298 ff), ist übergangen. — Bei der These von der Notwendigkeit des Bußsakramentes wäre vor allem der 6. Kanon aus der 14. Sitzung des Trienter Konzils (Denzinger n. 916) anzuführen. Im Beweis aus dem *retinere* (n. 121 b) ist vorausgesetzt, die Kirche oder ein Beichtvater übe das „Behalten" der Sünde auch dann aus, wenn er gar nicht beichthört; was natürlich nicht stimmen kann, da das Wort ein positives Tun bedeutet. — Die Behauptung (n. 127), zur gültigen Spendung des Bußsakramentes gehöre wegen der Iurisdiktion (außer dem Fall der Todesgefahr und des *error communis*) der Glaube des Spenders, ist höchstens dann zulässig, wenn man unter „Glauben" die

Zugehörigkeit zur Kirche versteht, nicht aber, wenn man damit den gewöhnlichen Sinn vom subjektiven Glauben verbindet. — Die Vollmacht zur Ablaßverleihung wird (n. 144) aus Jo 20,23 abgeleitet; allein in dieser Stelle ist doch wohl nur die Rede von der Macht, Sündenschuld und Sündenstrafen sakramental nachzulassen, während der Ablaß seinem Begriffe nach einen außersakramentalen Straferlaß besagt. — Wie bei der Buße, so ist auch bei der hl. Ölung (n. 161) und der Weihe (n. 194) der Schriftbeweis für die Sakramentalität zu kurz und darum auch zu unwirksam.

1. **Die Eucharistielehre der Vorscholastik.** Von Josef Geiselmann. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1/3.) gr. 8° (XVIII u. 459 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 24.—.

2. **Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften.** Von demselben. kl. 8° (97 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.60.

1. Die Eucharistielehre der Vorscholastik gründlich und getreu darzustellen ist keine leichte Aufgabe, wie jeder weiß, der einmal versucht hat, sich ein Bild vom Streit zwischen Radbertus und Ratramnus im 9. und von den berengarischen Wirren im 11. Jahrh. zu machen. Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit liegt in der vorscholastischen Ausdrucksweise, der die uns so vertrauten Termini von Substanz und Akzidens, von *praesentia definitiva* und *circumscriptiva*, von *conversio* und *transsubstantiatio* mit ihren scharf umrissenen Begriffen noch nicht zu Gebote standen. Eine zweite Schwierigkeit entsteht aus der unbewußt zum voraus eingenommenen Willensrichtung, entweder eine wesentliche Entwicklung der Lehre von der Realpräsenz und der Wesensverwandlung nirgends erblicken zu wollen oder aber im Gegenteil aus Vorliebe zu übersichtlich verlaufenden Entwicklungslinien auch dort ein Abweichen von der allgemeinen Anschauung zu sehen, wo ein zwingender Grund, sei es wegen des mehrdeutigen Wortlautes oder wegen der Spärlichkeit des vorhandenen Schrifttums, nicht gegeben ist. Diese Schwierigkeiten hat G. in der vorliegenden Untersuchung wohl selbst gefühlt und sich darum mehr denn einmal mit einem „es scheint" begnügt. Dem Eindruck, daß Ratramnus die eigentliche Realpräsenz nicht annahm, kann man sich kaum entziehen; mag man seine Aussprüche auch noch so oft überprüfen und gegenseitig abwägen, man wird des Gedankens nicht los, daß Radbertus recht hatte, wenn er seinem Ordensbruder vorwarf, er lehre, *quasi quaedam virtus sit carnis et sanguinis in eo admodum sacramento et non sit vera caro* (Ep. ad Frudeg.), daß ferner nicht ohne einen guten Schein von Recht die Reformatoren sich auf Ratramnus beriefen und Bellarmin ihn als Leugner der wirklichen Gegenwart ansah, und daß Ratramnus endlich die im Jahre 1559 erfolgte (1900 aufgehobene) Indizierung wohl verdient hat. So führt denn auch eine klare Linie von Ratramnus zu Berengar herwärts und von Berengar über Ratramnus zurück auf die symbolisch-dynamischen Stellen beim hl. Augustin, die unter Außerachtlassung oder unbewußter Umbiegung der realistischen Texte den Ausgangspunkt für die Sonderlehre oder doch höchst sonderbare Ausdrucksweise bei Ratramnus, Aelfrick, Rabanus Maurus, Skotus Eriugena und beim Briefe an Eigil bildeten. Bemerkenswert ist, was G. S. 127 sagt: „Die *Libri Carolini* haben uns einmal einen unzweifelhaften Realismus gezeigt; und

wie wenig selbst der Terminus *figura* dem Metabolismus widerspricht, zeigt uns ja die ambrosianische Bestimmung der Verwandlung (. . .); zeigt uns die der gallischen verwandte mozarabische Liturgie, in der der Terminus *transfiguratio* heimisch ist". Dieser Grundsatz dürfte, auch bei anderen Texterklärungen angewandt, die Sicherheit der gefundenen Ergebnisse in etwa erschüttern. Trotzdem wird das Bild, das G. von der Eucharistielehre der dunklen Vorscholastik entwirft, in den Hauptlinien der Wahrscheinlichkeit entsprechen; und — *amicus Plato, magis amica veritas* — wir müssen uns damit abfinden, daß wie zur Väterzeit ein Facundus von Hermiane, so im frühen Mittelalter einige Theologen die von der Offenbarung so klar ausgesprochene Lehre von der eucharistischen Realpräsenz wahrscheinlich — der Verf. hält es für gewiß — nicht gehalten haben.

2. Auf Grund innerer Kriterien werden Haymos Traktat *De corpore et sanguine Domini* (PL 118,815 ff), der Brief des Ratherius von Verona an Patrick (PL 136,646 ff) und Pseudo-Alkuins Confessio Fidei pars IV *de corpore et sanguine Domini* (PL 101,1086 ff) dem 11. Jahrh. zugewiesen. Am meisten befriedigen und überzeugen die Ausführungen über die erste und letzte der drei genannten Schriften.

Das Opfer. Von Chrysostomus Panfoeder O. S. B. (Liturgia. Eine Einführung in die Liturgie durch Einzeldarstellungen. II. Gruppe: Abhandlungen über einzelne Teile der Liturgie. 1. Bändchen). 16° (VIII u. 184 S.) Mainz 1926, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 2.50. — Das Büchlein, das, frei von dogmatisch verfänglichen Anschauungen, in edler Sprache das Verständnis für die Erhabenheit des heiligen Meßopfers fördern, die *devotio* zur richtigen Begehung der höchsten Feier der äußeren Gottesverehrung wecken und so den unerschöpflichen Gnadenquell für uns, für die Kirche und die ganze Menschheit erschließen helfen will, eignet sich trefflich zu diesen Zwecken und verdient darum aufrichtige Empfehlung.

Joh. B. Umberg S. J.

Kirchengeschichte

Die neu eingerichtete Besprechung theologischer Neuerscheinungen ermöglicht es, hier einige Werke von 1923 und 1924 nachzutragen, die früher nicht besprochen werden konnten.

Lehrbuch der geschichtlichen Methode. Von Alfr. Feder S. J. 3. Aufl. gr. 8° (XV u. 372 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 6.75, geb. M 7.75. — Ein Hauptvorzug dieses Buches liegt in der soliden philosophischen Begründung aller einzelnen Sätze der Methodenlehre; die neue Auflage hat mehrfach noch dankenswerte Erweiterungen in dieser Richtung erfahren; besonders sei ein neuer Abschnitt über das Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Glaubenswissenschaft hervorgehoben. Das Werk F.s sollte namentlich auf den theologischen Fakultäten eingeführt werden: einem kundigen Lehrer wird es gelingen, die Schwierigkeiten auszuräumen, die sich dem noch unerfahrenen Leser aus der erdrückenden Stoffülle und den bis ins letzte logische Glied durchgeführten Einteilungen ergeben können.

Concilii Tridentini actorum pars sexta. Complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17. Sept. 1562–4. Dec. 1563). Collegit edidit illustravit Steph. Ehses (Concilium Tridentinum 9). 4° (XXXII u. 1194 S.) Friburgi 1924, Herder. M 120.—, geb. M 130.—. Dieser dem Andenken Benedikts XV. geweihte Schlußband der Konzilsakten, wie die vorausgehenden Bände eine prächtige Leistung, bringt in der Einleitung die bei der Ausgabe des 8. Bandes verschobene Beschreibung der *Fontes;* es handelt sich im wesentlichen um jene Sammlung von 151 Bänden, die unter dem Titel *Concilio* im vatik. Archiv aufbewahrt werden. Die Akten selbst sind wie bisher von sehr gut ausgewählten Anmerkungen begleitet, die vielfach erst den Gang der Verhandlungen verständlich machen. Wenn es auch nicht an mancherlei Störungen fehlte, so schritt doch die Arbeit des Konzils in immer rascherem Tempo voran, so daß schließlich, besonders bei der Beratung der Reformdekrete, Klagen der Väter über eine allzu summarische Behandlung laut wurden. Der Wunsch, das Konzil doch endlich zum Abschluß zu bringen, der für die Väter opfervolle Aufenthalt in dem überfüllten Trient — man vergleiche die Totenliste S. 639 —, beunruhigende Nachrichten über den Gesundheitszustand des Papstes drängten zur Eile. Man hatte gehofft, die Arbeiten über den *Ordo* bis Mitte November zum Abschluß bringen zu können, aber die entscheidende Sitzung konnte erst am 15. Juli 1563 stattfinden. Ein Hauptgrund der Verzögerung lag in den schwierigen Verhandlungen über die Einsetzung und den Ursprung der bischöflichen Amtsgewalt und über die Residenzpflicht, ob sie *juris divini* seien oder nicht. Am 15. Juli also, in der 23. Sitzung, gelangte dann die gesamte Kirchenlehre über die Priesterweihe zur Annahme; die Bestimmungen über die Residenzpflicht und über die Erziehung des Klerus haben in der Folge das Reformwerk aufs mächtigste gefördert. Noch vor dieser Sitzung hatten die Beratungen über die Ehe begonnen, in denen die Frage über die Ungültigkeit der Geheimehe lebhafte Erörterungen veranlaßte. In der 24. Sitzung am 11. Nov. 1563 wurden die bekannten Dekrete über die Ehe zur Abstimmung vorgelegt. Die gleiche Sitzung beschäftigte sich auch schon mit einigen Bestimmungen der allgemeinen Reform, über die das Konzil nach Abschluß der Sakramentenlehre zu verhandeln hatte. Die Beratungen darüber hatten im September 1563 begonnen; rasch wurde die Arbeit gefördert und am 3. Dez. konnte die 25. und letzte Sitzung des Konzils in Angriff genommen werden, in der neben den Dekreten über Fegefeuer, Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung und Ablässe die Reformdekrete zur Annahme gelangten, deren Durchführung die große Zeit der sog. Gegenreformation heraufgeführt hat. Einige Arbeiten der Reform, die Neuausgabe des Index, eines Katechismus, des Breviers und Missales wurden dem Hl. Stuhl überwiesen und unter lebhaften Freudenbezeugungen der Väter schloß das Trienter Konzil. Es hatte eine ganz riesenhafte Arbeit geleistet und ein glänzendes Zeugnis abgelegt von der ausgebreiteten Kenntnis der Konzilsteilnehmer in Scholastik und positiver Theologie. — Der Anhang bringt namentlich Dokumente zur Bestätigung des Konzils. Die neue Ausgabe hat die Theiners ganz wesentlich überholt; besonders sei auf die große Zahl wichtiger bisher unbekannter Originalvota hingewiesen.

Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Von Nik. Paulus. III: Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. gr. 8° (XII u. 558 S.) Paderborn 1923, Schöningh. — Mit der ihm eigenen Klarheit und Sachkenntnis legt der Verf., nachdem er in zwei Bänden die Geschichte des Ablasses bis zur Mitte des 14. Jahrh.s verfolgt hat (s. diese Zeitschr. 49 [1925] 422—429), nun die Entwicklung des Ablaßwesens von 1350 bis zum Auftreten Luthers vor. Der Ansatz 1350 ergab sich daraus, daß die Entwicklung des Ablaßwesens um die Mitte des 14. Jahrh.s im wesentlichen abgeschlossen war. Luthers Kampf gegen den Ablaß wird von Paulus nicht eigens behandelt, da er schon so oft eingehend dargestellt wurde. Von protestantischer Seite ist in neuerer Zeit mehrfach mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen worden, daß die Berechtigung von Luthers Auftreten in der Entwicklung des Ablaßwesens in der letzten Periode vor der Reformation gesucht werden müsse und zwar nicht etwa bloß in gewissen noch so großen Mißbräuchen, sondern in einer inneren Verderbnis der Lehre. Bratke z. B. sieht diese Verderbnis in einer Umwandlung des Plenarablasses in Verbindung mit der Beicht zu einem neuen Versöhnungssakrament, das ohne ethische Disposition oder Gesinnungsänderung des Sünders die volle Tilgung aller Schuld und Strafe gewährleistet (S. 353); andere, wie Brieger wollen in dem Ablaß vor Luther einen Schuldablaß erkennen (S. 355); Dieckhoff dagegen schreibt: „Das Verderben des Ablaßwesens tritt erst in seiner Verbindung mit der tief verderbten Lehre der römischen Kirche von der Reue in das wahre Licht. Erst der falschen Lehre von der Reue gegenüber . . . kann überhaupt der reformatorische Gegensatz gegen Rom recht verstanden und recht beurteilt werden." Gemeint ist hier die unmoralische Lehre von der „Galgenreue", die ohne wahre Abkehr von der Sünde, ohne wirkliche Sinnesänderung als ausreichend zur Tilgung der Sündenschuld angesehen worden wäre. Die Frage ist von den genannten Gelehrten in unvorsichtiger Weise aufs äußerste zugespitzt worden. Dieckhoff z. B. sagt: „Verhielte es sich wirklich so (d. h. läge keine Verderbnis der Lehre vor), so stünde es mit dem Recht der Reformation sehr schlimm, denn dieses Recht läßt sich von dem Rechte Luthers im Ablaßstreit nicht trennen. Für die Rechtfertigung der Reformation liegt also nicht weniger als alles daran, daß die Grundlosigkeit der römischen Verteidigung des Ablasses in aller Bestimmtheit dargelegt werde. Für die Rechtfertigung Luthers ist es (dabei) von untergeordnetem Interesse, wie es sich mit einzelnen Mißbräuchen verhält" (S. 366 f). Man ist gespannt, was Paulus darauf zu antworten hat. Unter Benützung eines erdrückenden Materials gibt er zunächst die vielfachen Mißbräuche zu, die mit den Ablaßverleihungen verbunden waren, allerdings nicht ohne auch die Zeugnisse der Geschichte über die guten Wirkungen der Ablässe zu Wort kommen zu lassen. Eine Verderbnis der Lehre aber, eine Entwicklung des Ablasses zu einem Schuldablaß oder zu dem Versöhnungssakrament Bratkes und die Existenz jener Lehre von der *attritio* als einer Reue ohne wahre Abkehr von der Sünde weist er ruhig, sachlich und überzeugend zurück. Es liegt darin wohl die Hauptbedeutung dieses dritten Bandes der großen, in mehr als einer Hinsicht abschließenden Geschichte des Ablasses im Mittelalter.

Geschichte der altkirchlichen Literatur. Von O. Bardenhewer. IV: Geschichte der altkirchlichen Literatur des 5. Jahrh.s mit Einschluß der syrischen Literatur des 4. Jahrh.s. gr. 8° (X u. 674 S.) Freiburg 1924, Herder. M 15.—, geb. M 17.50. — Nachdem der Verf. 1923 einen „Sonderdruck der Nachträge und Ergänzungen aus der 2. Aufl. des 3. Bandes" (S. 668—679; M —.50) herausgegeben hat, der die Hemmung der gelehrten Forschung durch den Krieg und seine Nachwehen deutlich erkennen läßt, folgte 1924 der 4. Band des Gesamtwerkes. Es erübrigt sich, über längst anerkannte Vorzüge desselben etwas zu sagen. Die Gründlichkeit und Besonnenheit der Kritik, verbunden mit einer höchst angenehmen Darstellung, die gediegenen und mit wohltuender Wärme niedergeschriebenen Ausführungen über die Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller machen das Studium des Werkes zu einem Genuß. Einen Glanzpunkt in diesem 4. Bande bildet die Darstellung über Leben und Schriften Augustins. Möge es dem verdienten Gelehrten vergönnt sein, in einem weiteren Bande die Literaturgeschichte des 6. Jahrh.s in seiner bewährten Art darzustellen.

Tertulliani de praescriptione haereticorum libri analysis cum appendice de commonitorio Vincentii Lirinensis. Auctore Ulr. Hüntemann O. F. M. (Collectanea philos.-theologica 2). 8° (77 S.) Ad Claras Aquas 1924, Coll. s. Bonaventurae. — H. versucht, durch eine eingehende Inhaltsangabe des Tertullianischen Schriftchens darzutun, daß die übliche Dreiteilung, als wollte Tertullian drei *praescriptiones* behandeln, die *praescriptio veritatis, principalitatis, proprietatis* dem tatsächlichen Aufbau der Schrift nicht entspricht und legt eine viel einfachere und klarere Disposition vor.

Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen *Depositiones* und dem Martyrologium Hieronymianum. Von Joh. P. Kirsch (Liturgiegesch. Quellen 7/8). gr. 8° (X u. 256 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 8.50. — Eine für Kirchenhistoriker, Hagiographen und Liturgiker gleich wichtige Untersuchung. Mindestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrh.s entstand in Rom ein Verzeichnis der in der ewigen Stadt gefeierten Gedächtnistage der verstorbenen römischen Bischöfe und der in besonderer Weise gefeierten Märtyrer. Ein Verzeichnis dieser Art ist uns im Chronographen von 354 erhalten. Mit der weiteren Entwicklung der Martyrerfeste im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts ist dieses Verzeichnis ergänzt worden und bildet eine grundlegende Quelle „für die Feststellung der sicher geschichtlichen Märtyrer Roms". Der römische Festkalender des 5. Jahrh.s ist uns aber selbständig nicht überliefert; er ist indes in das sog. Martyrologium Hieronymianum hineingearbeitet. Alle Handschriften dieses Martyrologiums gehen auf einen in Gallien kurz vor oder nach 600 entstandenen Archetypus zurück, dem eine erste in Oberitalien um die Mitte des 5. Jahrh.s angefertigte Bearbeitung des großen Heiligenverzeichnisses zugrunde liegt. Die Aufgabe, die sich K. stellte, bestand nun darin, auf textkritischem Wege festzustellen, welche der mit *Romae* versehenen Notizen des Mart. Hier. der ersten Bearbeitung angehören. Diese Notizen können dann ohne weiteres als Bestandteile des vom Bearbeiter benützten stadtrömischen Festkalenders angesehen werden. Es ist hier nicht möglich, K. in den feinen kritischen Untersuchungen zu folgen. Das Ergebnis ist der

S. 221—235 zusammengestellte Kalender, in dem K. auch die Festmessen aus den Sakramentarien angemerkt hat. Der erste Versuch über ein römisches Martyrologium aus dem Anfang des 5. Jahrh.s, den A. Urbain (TU N. F. VI 3; 1901) gemacht hat, ist damit wesentlich überholt.

San Clemente e la sua lettera ai Corinti. Von I. Giordani. (Didaskaleion N. S. 3 [1925] 1—103; S.-A.) — G. bespricht hier den ersten Korintherbrief des hl. Klemens von Rom; desgleichen faßt er kurz die bisherigen Forschungsergebnisse über den sog. 2. Korintherbrief zusammen. Von beiden Schriften ist eine italienische Übersetzung beigegeben.

Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la Tradition manuscrite. Von L. Mariès. (Extrait de la Revue de l'Orient chrétien 3. S. T. IV. 24 [1924] 58—189; S.-A.) — M. hatte bereits 1910 bekannt gegeben, er glaube, den Psalmenkommentar des Diodor von Tarsus im Cod. Coislin. 275 entdeckt zu haben. Weitere Arbeiten haben seine These fast zur Gewißheit erhoben. Die letzte Entscheidung kann nur von einer kritischen Ausgabe des Psalmenkommentars kommen und M. liefert nunmehr selbst in mühevoller Arbeit die ersten Vorarbeiten für eine solche Ausgabe. Mit Ausnahme des anonymen, ziemlich verwahrlosten Cod. Paris. gr. Biblioth. Nat. 168 gehören alle handschriftlichen Reste der Katenenüberlieferung an und zwar einer dreifachen: einer *tradition Diodore*, Fragmente, die den Namen Diodors tragen; einer *tradition Anastase*, durch Vermittlung der von einem gewissen Anastasius von Nicäa verfaßten Psalmenkatene, die den ganzen Diodorkommentar enthält, und einer anonymen. Auf S. 101 gibt ein Stammbaum eine Idee der Beziehungen aller Zeugen zum Original. Die Schrift M.s läßt erkennen, daß eine Ausgabe nicht minder mühevoll und schwierig sein wird, als die von ihm geleistete Vorarbeit.

Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie. Von B. Kolon O. F. M. (Rhetorische Studien 12). 8° (124 S.) Paderborn 1925, Schöningh. — K. behandelt zunächst die Lebensbeschreibung des hl. Hilarius (PL 50,1219—46; AASS. Mai. II, 25—34) nach Inhalt, Form und Tendenzen und versucht, auf dieser Grundlage die Frage nach dem Verfasser zu lösen. Bisher glaubte man, der Verfasser, ein persönlicher Schüler des Heiligen, sei wahrscheinlich der Bischof Honoratus von Marseille. K. weist diese besonders auf Ps.-Gennadius gestützte Ansicht zurück und hält einen jüngeren Priester aus Arles für den Verfasser, der nicht im Schülerverhältnis zu Hilarius stand und auf Veranlassung eines Arelatenserbischofs, wahrscheinlich des Caesarius, das Leben schrieb. Den Namen des Verfassers, Reverentius, hat uns der Cod. Arelat. überliefert.

Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Hilfsbuch für akademische Vorlesungen und für das Privatstudium. Von Jak. Schmidt. gr. 8° (XII u. 468 S.) Mainz 1925, Kirchheim. M 12.—, geb. M 14.—. Ein sehr ansprechendes Kompendium. Ohne dunkel oder schwerfällig zu werden, hat es der Verf. verstanden, auf engem Raume (382 S.) soviel von kirchengeschichtlichen Einzelheiten zusammenzudrängen, als notwendig war, um die großen Zusammenhänge der Entwicklung erkennen zu lassen. Am Schlusse sind in sehr guter Auswahl literarische Notizen zusammengestellt, die für den Leser ein

zuverlässiges Hilfsmittel zum weiteren Studium bilden. Namentlich zur Verbreitung besserer Kenntnisse aus der Kirchengeschichte unter gebildeten Laien dürfte sich von den vielen ähnlichen Werken keines besser empfehlen als das vorliegende.

Storia ecclesiastica contemporanea (1900—1925). Von O. M. Premoli. gr. 8° (XI u. 496 S.) Torino 1925, Marietti. -- Es bleibt immer ein Wagnis, die Geschichte der allerjüngsten Geschehnisse zu schreiben: die geschichtliche Würdigung einer Gruppe von Ereignissen als eines Gliedes der Entwicklung verlangt fast immer eine größere Entfernung der Begebnisse vom Auge des Geschichtsschreibers und meist ermöglichen erst die Folgeerscheinungen der kommenden Zeit die richtige Beurteilung der gegenwärtigen. P. ist sich der Schwierigkeiten wohl bewußt gewesen. Wenn aber auch seinem Werke notwendig einige Mängel anhaften, so ist es doch wärmstens zu begrüßen. Alle, die sich mit der Geschichte der neuesten Zeit zu beschäftigen haben, werden ihm dafür dankbar sein, daß er ihnen mit so großer Sorgfalt erstaunlich viel kirchengeschichtliches Material in handlicher Form darbietet. Im besonderen sei hier auf die schöne Darstellung der neuesten Missionsgeschichte aufmerksam gemacht.

Franz Pangerl S. J.

Corpus catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster, Aschendorff. gr. 8°.

6. *Johannes Eck.* Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517). Hrsg. von Therese Virnich. (XXIV u. 80 S.) 1923. M 3.25.

7. *Gasparo Contarini.* Gegenreformatorische Schriften (1536—1542). Hrsg. von Fr. Hünermann. (XXXIX u. 76 S.) 1923. M 3.60.

8. *Bartholomaeus Latomus.* Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer (1543—1545). Hrsg. von L. Keil. (XXIII u. 167 S.) 1924. M 6.—.

9. *Johannes Fisher.* Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum (1525). Hrsg. von H. Klein-Schmeink. (XXIII u. 92 S.) 1925. M 4.40.

10. *Thomas de Vio Caietanus O. Pr.* De divina institutione pontificatus Romani Pontificis (1521). Hrsg. von Fr. Lauchert. (XXIV u. 140 S.) 1925. M 5.50.

Die von Katholiken und Protestanten mit großem Beifall aufgenommene Sammlung von Verteidigungsschriften katholischer Gelehrter gegen die Angriffe der Reformatoren schreitet auch unter der neuen Leitung rüstig vorwärts. Seit der letzten Anzeige in dieser Zeitschr. 47 (1923) 98—104 sind wieder fünf Bändchen erschienen, die an Umfang den angezeigten ersten fünf ungefähr gleich sind und an inhaltlichen Wert sie ergänzen und bereichern. Die Ausgabe-Grundsätze sind dieselben geblieben. Die Einleitungen geben Aufschluß über die Person des Verfassers, über die Gelegenheit der Entstehung, über Gehalt des Werkes und Form der Abfassung, über seine Bedeutung in dem gewaltigen Kampfe und über die Art der Überlieferung. Wo noch Handschriften vorhanden sind, werden sie genau verzeichnet und beschrieben. Der Text ist nach den besten Originaldrucken hergestellt, auf Abweichungen in anderen Ausgaben oder in zuverlässigen Handschriften wird in Anmerkungen verwiesen. Die Druckverbesserung ist in allen sehr

sorgfältig, nur unbedeutende Versehen kann man bemerken. Die mannigfaltigen, sorgfältig ausgearbeiteten Inhaltsverzeichnisse erleichtern den Gebrauch.

Die Wiener Disputation von Johann Eck 1517 fällt noch vor die Zeit des religiösen Kampfes, ist aber ein wichtiger Beitrag zur Lebensgeschichte des eifrigen Verteidigers der katholischen Glaubenslehre und zur Kenntnis seiner theologischen Richtung. — Dr. Hünermann veröffentlicht vier Werke des Kardinals Contarini, einem der bedeutendsten Verteidiger der katholischen Lehre gegen die Reformatoren. I. *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum*, eine kurze Widerlegung der Hauptirrlehren Luthers über Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die Wertlosigkeit der guten Werke, über die Erbsünde, den Mangel der Freiheit, das Sakrament der Beichte, Anrufung der Heiligen, die Ordensgelübde, die hl. Messe, das Fasten, die Kommunion unter beiden Gestalten und die Gewalt des Papstes. II. *Epistola de iustificatione.* III. *De potestate pontificis.* IV. *De praedestinatione.* Contarini gehörte in seiner Heimatstadt Venedig zu dem Kreise der Männer, die unter Ablehnung jeder Änderung des überlieferten Schatzes geoffenbarter Wahrheiten auf eine innerkirchliche Reform drangen. Sie verlangten Besserung des Lebens und der Sitten auf Grundlage der ewigen, unabänderlichen Glaubenswahrheiten. Der Verfasser erweist sich als guter Kenner der reformatorisch-lutherischen Lehren, ist mild im Urteil und hofft noch auf eine Beilegung des kirchlichen Streites auf dem Wege eines Kompromisses. Die Kenntnis seiner Schriften ist daher für die Geschichte der Glaubensstreitigkeiten von großem Belang. — Die zwei Streitschriften gegen Martin Bucer (1543—1545) von Latomus sind eine wertvolle Entdeckung. Sie zeigen, daß auch Laien, die nicht theologisch gebildet waren, die Irrungen der Reformatoren richtig zu beurteilen und mit wissenschaftlichem Ernst zurückzuweisen wußten. Latomus verfällt nirgends in den niedrigen Ton der Reformatoren, verdächtigt nicht, ist milde im Urteil, aber ein überzeugter Verteidiger der katholischen Glaubenslehren. Seine Schriften haben dazu beigetragen, daß der Straßburger Reformator Martin Bucer nie nach Trier kam. Wenn die Bemühungen des Erzbischofes Hermann von Wied, das Erzstift zu säkularisieren und es in die Reformation hineinzuziehen, nicht gelangen, hat sicher auch der Philologe und Jurist Latomus sein Verdienst daran. Die ausführliche Einleitung des Herausgebers stellt den überzeugten Verteidiger katholischer Glaubenssätze in das richtige Licht. — Die Verteidigung des Priestertums von dem Bischof John Fisher von Rochester wird in der neuesten Ausgabe der Lutherwerke nicht erwähnt, verdient aber wegen der ruhigen und sachlichen Behandlung der Streitpunkte und der Gründlichkeit der Beweisführung nicht allein in der Geschichte des Reformationszeitalters und der Kontroverstheologie, sondern auch als theologische Leistung beachtet zu werden. Ihr Gebrauch wird durch die vortreffliche Ausgabe sehr erleichtert. — Das Werk von dem mutigen Verteidiger der katholischen Glaubenslehre und apostolischen Legaten Thomas de Vio von Gaeta, kurz Cajetanus genannt, Kardinal von S. Sisto, über den göttlichen Ursprung des päpstlichen Primates, durfte in einer solchen Sammlung nicht fehlen. Der Herausgeber Dr. Fr. Lauchert ist kein Neuling mehr auf diesem Gebiete. Seine Forschung über die italienischen Gegner Luthers befähigten ihn vorzüglich für diese Arbeit. In der Einleitung gibt er einen Überblick über alle Schriften

Cajetans, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, und bietet eine treffliche Charakteristik des vorliegenden Werkes.

Möge das für die Reformationsgeschichte bedeutungsvolle Unternehmen zum Besten der Kirche und zur Förderung der richtigen Erkenntnis des Reformationszeitalters gelingen und noch viele wertvolle Werke der damaligen Zeit der Forschung zugänglich machen!

Alois Kröß S. J.

Neuere Lebensbeschreibungen.

1. **Der hl. Ambrosius und seine Zeit.** Von R. Wirtz. 8° (175 S.) Trier 1924, Paulinus-Druckerei. M 4.—.

2. **S. Augustini Confessiones.** Hrsg. und erläutert von K. Wolfschläger und Koch. Text und Erläuterungen. 2 Hefte. (Aschendorffs Klassiker-Ausgaben). 8° (55 u. 83 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 1.—.

3. **Der hl. Augustinus.** Ein vom Verfasser genehmigter Auszug nach dem französischen Werke „Saint Augustin" von Louis Bertrand. Von Ludwig Wattendorff. 8° (202 S.) Trier 1925, Paulinus-Druckerei. Geb. M 3.80.

1. In der Ausschau nach Führern für unsere Zeit des Wogens und Gährens haftet der Blick des Verf.s an dem großen, wahrscheinlich in Trier geborenen Ambrosius, der gleichfalls an der Scheide zweier Zeitalter steht. Damit ist die kulturgeschichtliche Auffassung, die lokal-trierische Färbung und die Eigenart der Darstellung gegeben. Auf dem Hintergrunde der Völkerwanderung zeichnet W. das Leben des Heiligen, seine Verdienste um das lateinische Kirchenlied und um das Mönchtum, seinen Anteil am Kampfe gegen Heidentum und Irrlehre, seine Verdienste als Staatsmann und seine Eigenart als Kirchenlehrer. Eine gediegene Arbeit. (S. 74 steht Eustochius.) — 2. Aus den *Confessiones* sind jene Stellen herausgehoben, welche den äußeren Lebensgang und die innere Entwicklung Augustins bis zu seiner „Ruhe in Gott" möglichst treu wiedergeben. Eine treffliche Einleitung unterrichtet über Augustins Lebensgang und innere Entwicklung, über seine Persönlichkeit und Bedeutung und gibt eine allgemeine Einführung in die *Confessiones*. Die Erläuterungen, ebenso knapp als gut gewählt, tragen wesentlich dazu bei, das eigenartige Werk des größten christlichen Denkers zu unserem geistigen Besitz zu machen. Für Schule und Privatlektüre haben wir hier einen guten Führer. — 3. Mit Beiseitelassung alles wissenschaftlichen Apparates wird uns nach Bertrand, dem geschätzten französischen Schriftsteller, ein auf eindringenden Studien beruhendes, wohl abgerundetes und formvollendetes Bild des großen Bischofs von Hippo geboten. Rom und Mailand, vor allem aber Nordafrika, die Heimat und das engere Wirkungsfeld Augustins, Land und Leute sowohl wie die kulturgeschichtlichen Verhältnisse, die uns Augustins Werden und Wirken erst so recht verständlich machen, weiß der Verf. in ungemein anschaulicher, fesselnder Weise zu schildern. Die seelische Haltung und die ganze Stellungnahme des großen Kirchenlehrers unter den Trümmern des zusammenbrechenden Römerreiches haben uns, die wir in ähnlichen Verhältnissen leben, erst recht vieles zu sagen.

Der deutsche Heilige im Petersdom. Papst Leo IX. Von J. H. Stein. 8° (35 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.20. — Auf Grund der Quellen bietet St. ein gutes, kurzes Lebensbild dieses heiligen deutschen Papstes (1049—54), dessen Gebeine im Petersdome ruhen. Kardinal Frühwirth, dem der Verf. die Anregung zu seiner Arbeit verdankt, hat dazu eine ebenso kurze als bemerkenswerte Einführung über das Verhältnis von Kirchlichkeit und Deutschtum geschrieben. (S. 23 „Kolocz" soll Kalocsa, S. 31 „Ascida" wohl Achrida heißen.)

1. **Von unseren lieben Heiligen.** Zweiundfünfzig Legendenbilder. Von Leo Wolpert. Mit Buchschmuck von A. Kolb. 8° (197 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.80.

2. **Zwei Freundinnen Gottes.** Von Agnes Ernst. 12° (X u. 110 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 3.20.

3. **Franziskus-Blümlein.** Das ist Blütenlese aus dem Leben des hl. Franziskus von Assisi. Übertragen von R. Hammer O. F. M. 12° (96 S., mit 24 Scherenschnitten von M. Olympias Schweizer I. B. M. V.) München 1925, Ars sacra. Geb. M 4.20.

4. **Ecce Mysterium.** Die Wundmale des hl. Franz von Assisi. Eine Gabe zur 700. Feier des Todestages des Heiligen. Hrsg. von E. Schlund O. F. M. 8° (85 S.) München 1925, Pfeiffer. Geb. M 4.—.

1. In der Auffassung an H. Bihlmeyers „Gottsucher" erinnernd, bringt Wolpert 52 gut gewählte Erzählungen aus dem Leben und der Legende der Heiligen. Die Sprache ist einfach und volkstümlich, der erbauliche Zweck wird durch eine längere, praktische Nutzanwendung am Ende jeder Erzählung unterstrichen. — 2. Die zwei Freundinnen Gottes sind die heilige Juliana von Lüttich und die Reklusin Eva. Zu Grunde liegt das Werk: Sainte Julienne de Liège, la recluse Ève et l'institution de la Fête-Dieu. Par J. Bertholet S. J., 1745. In einem gemütvollen Legendenton wird die Geschichte der Einsetzung des Fronleichnamsfestes erzählt. Sehr ansprechend. — 3. Die „Franziskus-Blümlein" sind die *Fioretti* in meisterhafter deutscher Übersetzung, die den Ton des Originals mit großer Treue wiedergibt. Der Inhalt der *Fioretti*, das schöne deutsche Gewand, die geschmackvolle Ausstattung und nicht am wenigsten die lieblichen Scherenschnitte, die jeweils den Inhalt veranschaulichen, sichern dem herzigen Büchlein eine dankbare Lesergemeinde. — 4. Das „Mysterium" umfaßt die ganze Erscheinung des heiligen Franziskus, deren Höhepunkt die Wundmale sind. Unter der bewährten Leitung von P. Schlund haben jüngere Ordensbrüder ihrem großen heiligen Vater zu seinem Jubiläum ein Denkmal ihrer kindlichen Liebe gesetzt. Das Kernstück bildet eine Untersuchung über die Wundmale des hl. Franziskus, ihre Geschichtlichkeit, ihre Erklärung und ihre Bedeutung für das Leben des Heiligen. Die prächtige Ausstattung ist der Größe des Gegenstandes und des festlichen Anlasses würdig.

1. **Die hl. Johanna Franziska von Chantal** und der Ursprung des Ordens von der Heimsuchung. Von Emil Bougaud. 3. u. 4. Aufl., vollständig neubearbeitet von einem Mitglied des Benediktinerordens. 8° (249 S., 1 Titelbild) Freiburg 1924, Herder. M 3.—, geb. M 4.20.

2. **Die hl. Magdalena Sophie Barat** und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit einem Vorwort von Bischof P. W. von Keppler. 2., erweiterte Aufl. gr. 8° (XX u. 484 S., 17 Bildertafeln und 1 Autograph). Freiburg 1925. Herder. M 12.50, geb. M 16.—.

3. **Denksprüche der hl. Magdalena Sophie Barat.** 24° (101 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. S 1.70.

1. Das klassische Werk Bougauds über die große Ordensstifterin und heilige Tochter des hl. Franz von Sales hat in der vorliegenden Bearbeitung eine zeitgemäße Verjüngung erfahren. Aus dem umfangreichen Werke ist ein schmuckes Bändchen geworden, aus dem vor allem die Frauenwelt innerhalb und außerhalb der Klöster reiche Erbauung, Belehrung und Anregung schöpfen wird. — 2. Ein würdiges Gegenstück zur heiligen Johanna Franziska von Chantal ist die eben heiliggesprochene Magdalena Sophie Barat. In seinem Vorwort zur ersten Auflage des vorliegenden Werkes spendet Bischof von Keppler der Ordensstifterin und ihrem Werke das höchste Lob; die Erziehungsweisheit Mutter Barats und die vortrefflichen Dienste, die ihre geistlichen Töchter in aller Welt der Kirche durch eine erleuchtete Erziehung der weiblichen Jugend leisten, finden hier Worte uneingeschränktester Anerkennung. Die Berechtigung dieses Lobes geht aus der bedeutend erweiterten 2. Auflage noch klarer hervor. Mit chronikartiger Schlichtheit schildert das Buch das allmähliche Heranwachsen der Stifterin zu ihrer geistigen Größe und das ihres Werkes zu seiner hohen Bedeutung. Der Heiligenschein, der jetzt das Haupt der Stifterin schmückt, strahlt sein Licht auch auf ihre ganze Gründung aus, die in der Kirche noch Großes zu leisten berufen ist. Die päpstlichen Aktenstücke der Heiligsprechung sind in einem Anhang beigegeben. — 3. Das Wertvollste in den Leben der Heiligen, namentlich der Ordensstifter, sind die Grundsätze, nach denen sie lebten, durch die sie heilig wurden, und die sie ihren geistlichen Söhnen und Töchtern als kostbares Erbe hinterlassen haben. Mit Recht hat man darum aus den Grundsätzen der neuen Heiligen eine kleine Blütenlese zu leichterem und allgemeinerem Gebrauch zusammengestellt.

1. **Der heilige Aloysius von Gonzaga.** Von Engelbert Maaß S. J. 12° (182 S.) Wien 1926, „Fahne Mariens" (IX, Lustkandlgasse 41). S 2.40.

2. **S. Aloysius von Gonzaga.** Von Anton Koch S. J. kl. 8° (130 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 2.60.

Zwei Aloysiusbüchlein, wie unsere Zeit, wie die heutige Jugend sie braucht, beides schlagende Beweise, daß der heilige Aloysius mit seiner kernigen, durchaus männlichen Art doch ein anderer war, als die Schablone ihn vielfach darzustellen beliebte, und daß er darum seine ihm von der Vorsehung zugewiesene Rolle als Apostel der Jugend noch nicht ausgespielt hat, vielmehr durch das Aloysiusjubiläum in eine neue Phase seines schon mehr als 300jährigen Wirkens eingetreten ist. Während E. Maaß mit liebevoller Vertiefung das Lebensbild des Heiligen auf dem kulturellen Hintergrunde seiner Zeit zeichnet und den äußeren und inneren Einflüssen nachgeht, die bestimmend auf seinen Werdegang einwirkten, verzichtet A. Koch auf die eingehende Darstellung seines Lebens, um den Heiligen ganz von seiner Seele aus zu verstehen und darzustellen. Beide Lebensbeschreibungen wer-

den sich bald die Herzen unserer Jugend erobern, jede hat ihre eigenen Vorzüge. Man wird am besten zuerst Maaß, dann, zur Vertiefung des Eindruckes, die feinfühlige, schwungvolle Darstellung Kochs lesen. — Für die Zwecke des Jugendseelsorgers hebt E. Maaß noch in einem besonderen Schriftchen: „Aloysius, ein moderner Jugendpatron" (Heft 4 der Beiträge zur außerordentlichen Seelsorge) einige wertvolle Züge heraus, die meist weniger beachtet werden (Wiesbaden 1926, H. Rauch; kl. 8°, 32 S.; M —.60).

1. **Der heilige Johannes Franziskus Regis** aus der Gesellschaft Jesu. Von S. Nachbaur S. J. 8° (184 S., 3 Bilder). Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.—.

2. **Um blutige Palmen.** Ein Lebensbild der seligen Märtyrer von Kanada. Dargestellt von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu. kl. 8° (104 S.) Innsbruck 1926, Rauch. S 2.25.

1. Die Wunder, welche der hl. Theresia vom Kinde Jesu zugeschrieben werden, warten noch auf einen kritischen Bertrin, wie die Ereignisse und Wunder von Lourdes ihn gefunden haben. Immerhin dürfte schon soviel klar sein, daß Gott sich zuweilen erlaubt, mehr Wunder zu wirken, als manchem Recht ist. Dieser Gedanke drängt sich auch bei der Lesung des vorliegenden Heiligenlebens auf. Der hl. Johannes Franziskus Regis gehört zu den Bahnbrechern der Volksmissionen, namentlich in den Landgemeinden, in denen die Gesellschaft Jesu auch heute noch eine ihrer wichtigsten Aufgaben sieht. An seinem Lebensende beschäftigte sich der Heilige sehr mit der festen Organisation dieser Missionen, die dann auch wenige Jahre nach seinem Tode zur Wirklichkeit wurde. In seinem verzehrenden Eifer, in seiner schlichten Art zu predigen, in seinen Erfolgen und in den Wundern, die sein Wirken begleiteten, erinnert er auffallend an den heiligen Pfarrer von Ars, oder vielmehr dieser an ihn, der vom hl. Franz Regis sagt: „Was ich Gutes tun konnte, schulde ich ihm." Überhaupt hat der Heilige auch nach seinem Tode nicht aufgehört, seines Amtes als Volksmissionär zu walten. Nicht nur Vianney, auch andere heilige Männer und Frauen haben am Vorbilde des hl. Franz Regis ihren Eifer entzündet. Franz Regis gehört auch zu den „gestohlenen Heiligen"; die Feinde der Gesellschaft Jesu wollten nämlich wissen, daß der hl. Stanislaus, der hl. Franz Xaver, und so auch Franz Regis überhaupt keine Jesuiten waren oder wenigstens nicht als solche gestorben seien. Wie sinnlos diese Behauptung insbesondere bezüglich des letzteren ist, und wie das Gerücht überhaupt aufkommen konnte, weist der Verf. trefflich nach (S. 150). — 2. Sechs Patres und zwei Brüder aus der Gesellschaft Jesu sind die Glücklichen, die Gott zuerst durch ein unerhört entsagungsvolles Missionsleben unter den wilden Huronenstämmen und dann durch die Vergießung ihres Blutes verherrlicht haben. Größere Heldengestalten als Jean de Bréboeuf und Isaac Jogues hat auch die erste Martyrerkirche nicht hervorgebracht. Nach einer kurzen Schilderung der Verhältnisse in der Mission bringt der Verf. die Lebensbilder der einzelnen Märtyrer. Haben sie auch den Erfolg ihres Wirkens nicht gesehen, oder besser gesagt, den Zusammenbruch der blühenden, von ihnen unter unerhörten Opfern geschaffenen Christengemeinden erleben müssen, so können wir doch in dem eucharistischen Weltkongreß von Chicago mit eine reife Frucht ihres Lebensopfers sehen.

Ein Apostel des inneren Lebens. Wilhelm Eberschweiler S. J. Von Walter Sierp S. J. kl. 8° (XVIII u. 268 S., 7 Bilder). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 6.—. Das Werk ist eine Abschlagszahlung, ein kurzer Lebensabriß, dem erst ein größeres, abschließendes Werk über das reiche Innenleben des Begnadigten folgen soll. Die äußeren Lebensschicksale sind bald erzählt, um so eingehender konnte sich S. auch hier schon mit dem Seelenleben P. Eschweilers beschäftigen, der ein großer Aszet vor dem Herrn und mit höheren Gebetsgnaden reich begnadigt war, ein berufener Seelenführer. Das Große an P. Eberschweiler ist im Schlußwort gut zusammengefaßt.

Friedrich Ozanam. Von Georg Goyau. Autorisierte Übersetzung von Jos. Sellmayr (Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker). 8° (175 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 2.—, geb. M 3.50. — Ozanams Werden und Wirken, seine Bedeutung als Gelehrter und seine noch viel größere Bedeutung als Begründer der Vinzenzkonferenzen, als Bahnbrecher des caritativen und sozialen Gedankens gegenüber einem unheimlich wachsenden Pauperismus, mit dem die Verkümmerung der Seelen gleichen Schritt hält, das alles wird uns hier auf wenigen Seiten anschaulich geschildert. Die Vereine katholischer Akademiker werden hier Ozanam als den Bannerträger ihrer eigenen Ideale erkennen. Mögen diese Ideale durch die angestrebte Seligsprechung Ozanams ihre schönste kirchliche Weihe erhalten!

1. **Maria Anna Linderin**, die gute Schulmeisterstochter. Ein Buch für das katholische Volk. Von Joh. Nep. Bestlin. Neu hrsg. von K. J. Herz. 12° (VI u. 119 S.) Mergentheim 1922, Ohlinger.

2. **Pauline v. Mallinckrodt.** Zu ihrem jugendlichen Seelenbilde. Nach Schlüters Aufzeichnungen bearbeitet von P. Wendelin Meyer O. F. M. 8° (283 S.) Münster 1924, Aschendorff.

3. **Fürstin Sophie v. Waldburg** zu Wolfegg und Waldsee. Ein Lebensbild. Von Karl Haggeney S. J. Mit einem Vorwort von P. W. v. Keppler. 2. verm. Auflage. 8° (VIII u. 216 S.) Mergentheim 1921, Ohlinger.

1. Drei Frauengestalten, deren Lebenswege sehr verschieden waren, jede eine reife Frucht am Lebensbaume der Kirche. In Maria Anna Linderin zeichnet uns ihr Seelenführer, der Sailerschüler Dr. Bestlin, das Lebens- und Leidensbild einer früh gestorbenen christlichen Jungfrau. Heldenmütige Gottes- und Leidensliebe sind die Grundzüge dieser kindlichen Seele, die schlicht und einfach von jedem Worte lebt, das aus dem Munde des Heilandes kommt. Die vier Briefe Bestlins und die 230 Sitten- und Denksprüche, die er seiner gelehrigen Schülerin widmete, sind auf guten Boden gefallen. Ein treffliches *Sursum corda* für unser Volk in schwerer Zeit. — 2. Ganz anderer Art ist die Ordensstifterin Pauline v. Mallinckrodt. Wir besitzen von ihr schon eine ausführliche Lebensbeschreibung von Hüffer. Reiche Belege aus dem Nachlasse Schlüters regten jedoch den Verf. zu einer eingehenderen Darstellung des vorklösterlichen Lebens Paulinens an, das für die Eigenart der Ordensstifterin wertvolle Erklärungen bietet. Es sind schöne Perlen, die uns der Verf. in köstlicher Fassung bietet. — 3. Wieder anders die vornehme Dame, die in der Welt lebt, ohne von der Welt zu sein. „Eine wahrheitsgetreue Erzählung ihres Lebens und Zeichnung ihrer Persönlichkeit", so

sagt Bischof v. Keppler in seinem Vorwort, „deckt erst die geheimen Quellen auf, die den reichen Strom ihres Wohltuns nach außen speisten; sie zeigt die Wege, auf denen sie zu solcher Höhe der Tugend aufstieg und weckt zur Nachfolge; sie wird von selbst zur Lobrede, nicht so sehr auf die Verstorbene, als auf die heilige Kirche, deren Schülerin und treue Tochter sie war, und auf die Gnade Gottes, durch die sie wurde, was sie war. Wenn bei dessen Abfassung es darauf ankam, daß eine kundige und feinfühlige Hand den göttlichen und menschlichen Einschlag am Gewebe dieses Lebens richtig erfaßte, die natürlichen und übernatürlichen Fäden richtig ineinander wob und auch jene Schleier etwas lüftete, welche die Verstorbene selbst so sorglich über die Geheimnisse ihres Innenlebens und ihres verborgenen Umganges mit Gott breitete, so war hierzu niemand mehr befähigt als der Verfasser. Ich kann daher sein Buch aufs wärmste empfehlen".

1. **Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit.** Ergänzung zu „Warum ich katholisch wurde". Von Gertrud Zezschwitz. 8° (VIII u. 52 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 1.80.

2. **Wie Gott mich rief.** Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. Von Maria Rafaela Brentano O. S. B. 8° (XII u. 346 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.50.

1. In ihrer Konversionsschrift „Warum katholisch" wollte Gertrud v. Zezschwitz die katholische Kirche selbst nach ihrer Bedeutung und ihrem Werte in den Vordergrund stellen. Man vermißte darin das Persönliche. Das holt sie nun nach, indem sie in fesselnder und lehrreicher Weise zeigt, wie aus ihrer Vergangenheit ihre Gegenwart wurde. Wüßten wir es nicht, so würde die Stiftungsurkunde des frommen Löbe für das Diakonissinnenmutterhaus in Neuendettelsau (Bayern) uns darüber belehren, eine wie aufrichtige und tiefe Frömmigkeit von vielen gläubigen Protestanten gepflegt wird. Aber gerade die Mängel, welche dieser auch noch so aufrichtigen Frömmigkeit infolge des protestantischen Prinzips anhaften, führten die Verfasserin aus einem Zentrum lutherischer Frömmigkeit zur katholischen Kirche. In ihr, in ihren Sakramenten, und vor allem in ihrem heiligen Opfer fand sie die Quelle eines Gnadenlebens, das die ganze Kirche befruchtet und das nur der ganz versteht, der die Kirche nicht nur von außen sieht, sondern als glückliches Kind ihr Leben lebt. Ähnlich wie Albert von Ruville, dem das geheimnisvolle Wesen der Kirche auch erst an der Kommunionbank aufging. Auch diese Schrift zeigt wieder, wie viele Wege nach Rom führen, und wie Gott sich äußerer Anstöße und innerer Erleuchtungen bedient, um suchende Seelen, oft nach schweren Kämpfen, in den ruhigen Hafen der Kirche zu führen. Sie ist für Protestanten und Katholiken gleich lesens- und beherzigenswert. — 2. Von Hanny Brentano, geborene Legay, der langjährigen Sekretärin der katholischen Reichs-Frauen-Organisation Österreichs, wußten die meisten nur, daß sie eine protestantische Konvertitin war, deren Wiege im nördlichen Rußland stand. Anschaulich weiß sie uns hier ihre nordische Heimat, Land und Leute zu schildern. Religion beschwerte sie nicht, als sie die Heimat verließ, um in der Kaiserstadt an der Donau Herrn Brentano die Hand zur Ehe zu reichen. Der tragische Tod ihres Mannes gab den ersten Anstoß zur Einkehr. Protestantische Vorurteile, aber nicht

protestantische Religiosität, die sie nicht besaß, hatte sie abzustreifen; so konnte ihre Hinwendung zum Religiösen gleich katholische Formen annehmen. Kämpfe mit den eigenen Verwandten, wie Kordula Wöhler und so viele andere Konvertiten sie zu bestehen hatten, blieben ihr erspart. Durch ihre hingebende und rastlose Tätigkeit auf caritativem und sozialem Gebiet wuchs sie immer mehr in katholisches Leben hinein. Die Erinnerung an diese segensreiche Tätigkeit hat sie in diesem Buche in Gestalt einer kurzen Geschichte der Frauenorganisation in Österreich niedergelegt. Allmählich wurde es ihr aber klar, daß Gott sie aus einem so ungemein tätigen Leben in die Einsamkeit des Klosters berief. Schlicht und einfach erzählt sie, wie die Hand Gottes sie in das Benediktinerinnenkloster auf dem Nonnberg in Salzburg führte. Viele bekannte Persönlichkeiten, mit denen Hanny Brentano auf ihrem Lebenswege zusammentraf, lernt man hier zum Teil von ganz neuer Seite kennen.

1. **Michael Felix Korum**, Bischof von Trier (1840—1921). Ein Lebens- und Zeitbild von Jakob Treitz. gr. 8° (472 S.) München 1925, Theatinerverlag.

2. **Trierer Kulturkampfpriester.** Auswahl einiger markanter Priester-Gestalten aus den Zeiten des preußischen Kulturkampfes. Nach authentischen Berichten, mit einem kurzen Leben des seligen Bischofs Matthias Eberhard und einer Einleitung hrsg. von K. Kammer. 8° (163 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. M 4.50.

3. **Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. Bapt. Heinrich** (1816—1891). Ein Lebensbild nach originalen Quellen und persönlichen Erinnerungen. Von Ludwig Freiherrn v. Pastor. 8° (69 S., 1 Bild). Freiburg 1925, Herder. M 2.—.

4. **Dr. Nikolaus Gihr.** Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. Von Otto Schöllig. 8° (118 S.) Karlsruhe 1925, Badenia.

5. **Lebensweg und Lebenswerk.** Ein modernes Prophetenleben. Von Albert Maria Weiß O. Pr. 8° (530 S., 2 Bildnisse). Freiburg 1925, Herder. M 8.—, geb. M 10.—.

1. Michael Felix Korum, der große Bischof von Trier, war nicht nur der Stolz seiner Diözese, ganz Deutschland blickte mit Verehrung und Bewunderung zu diesem apostolischen Mann empor. Treitz will kein eigentliches wissenschaftliches Werk über Bischof Korum schreiben; er erwartet es von der Zukunft, aus anderer Feder. Er will nur ein warm gezeichnetes Lebensbild für die Verehrer und Freunde und geistlichen Kinder des Verstorbenen, sowie für alle geben, denen der Bischof lieb und verehrungswürdig war und denen deshalb auch die geringfügigsten Züge seines Lebens von Bedeutung sind. Wo immer es möglich war, kommt der Bischof selbst zu Wort. — 2. Die Ernennung des Straßburger Dompfarrers Michael Felix Korum zum Bischof von Trier war das Auflassen der ersten Friedenstaube durch Bismarck. Korum fand in der Diözese das Trümmerfeld vor, das der Kulturkampf geschaffen hatte. Bei einer Musterung des Nachlasses des Bischofs fanden sich die hier von Kammer veröffentlichten Lebensskizzen von Kulturkampfpriestern, denen der Verf. wie billig das Leben des schwergeprüften Bischofs Eberhard vorausgeschickt hat. Unsere Zeit ist vergeßlich; das junge Geschlecht weiß nicht mehr, was im alten Deutschland einmal möglich war,

und vor dessen Wiederkehr auch im neuen Deutschland schließlich nur Wachsamkeit schützen kann.

3. Fast ein halbes Jahrhundert lang glänzte der tieffromme und ebenso gelehrte und tatkräftige Mainzer Domdekan als Leuchte des katholischen Deutschlands und besondere Zierde des durch Bischof Ketteler geschaffenen Mainzer Kreises. In großen Zügen, unter Hervorhebung mancher bezeichnender Einzelheiten, namentlich aber mit stetem Hinweis auf die Prinzipienklarheit und Grundsatztreue des seeleneifrigen Priesters, des gelehrten Dogmatikers, des Mannes der katholischen Tat entwirft Pastors Freundeshand ein anziehendes Bild dieses einzigartigen Mannes. Die Perle der kleinen Schrift ist die eingehende Selbstzeichnung Heinrichs, seines edlen Strebens und Wollens und seiner priesterlichen Seele in dem langen Briefe, in dem er seiner Mutter seine Wahl des priesterlichen Standes anzeigt. — 4. Durch seine ebenso gediegenen als frommen Werke, namentlich über das heilige Meßopfer und die heiligen Sakramente, hat der eifrige Subregens von St. Peter sich insbesondere in den Herzen der Priester ein bleibendes Denkmal gesetzt. In gedrängter Kürze bietet uns der Verf. ein gutes Bild des so reichen Lebens und Wirkens von Nikolaus Gihr.

5. P. Weiß fühlte sich als Prophet. Er dachte dabei nicht an eine rein persönliche Neigung, sondern an eine objektiv göttliche Berufung, allerdings in dem Sinne, daß Gott in seiner Kirche fort und fort Männer erwecke, die in ihrem engeren Berufe und dementsprechend in ihren Lebensschicksalen den alttestamentlichen Propheten ähnlich seien. Nachdem er in den ersten neun Kapiteln sein früheres Leben und seine frühere Tätigkeit, bis zu seinem Eintritte in den Dominikanerorden geschildert, stehen die letzten 16 Kapitel ganz im Zeichen seiner Selbstauffassung als Propheten. Geistreich, wie immer, durchgeht er die Phasen seines ferneren Lebens, wobei nach seiner gewohnten Art reiches Licht auf unsere ganzen modernen Geistesverhältnisse und deren Träger und Vorkämpfer fällt. Er selbst erwartet nicht, daß man all seine Anschauungen teilt. Aber vieles Beherzigenswerte hat er uns zu sagen.

1. **Karl Maria von Weber.** Seine Persönlichkeit in seinen Briefen und Tagebüchern und in Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen. Hrsg. von O. Hellinghaus. (Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten 7.) kl. 8° (XXVI u. 204 S., 1 Titelbild). Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.—.

2. **John Rothensteiner,** der deutsch-amerikanische Priestersänger. Ausgewählte Dichtungen zum 40jährigen Priesterjubiläum des Dichters. Hrsg. und eingeleitet von Br. Willram. 12° (246 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia. S 4.80.

1. Mozart, Beethoven, Haydn, Gluck, Liszt, Reger, Bruckner: ist das nicht auch eine Apologie, eine Ehrenrettung für die als kulturfeindlich gescholtene Kirche, ein Lobpreis auf die Kirche, wie er schöner nicht gesungen werden kann? Zu diesen katholischen Meistern der Töne gehört Karl Maria v. Weber, von dem ein Protestant sagt, seine ganze Musik habe ein marienhaftes Gepräge, so wie er habe nur ein Katholik die Töne meistern können. Dr. Hellinghaus versteht es vortrefflich, fast nur mit den Worten der Quellen uns das edle Bild des kindlich frommen Meisters mit klaren Zügen in die Seele zu schreiben. Man möchte das kleine Büchlein gerne in der Hand

aller katholischen Künstler und Kunstfreunde sehen. — 2. In John Rothensteiner zeichnet uns Bruder Willram mit gewohnter Meisterschaft eine edle Priestergestalt und das Werden und Weben eines gottbegnadigten Dichters. Die Gedichte, in ihrer markigen Sprache vielfach an Friedrich Wilhelm Weber und an Eichert erinnernd, werden auch in der alten Welt bald ihr Glück machen. Nur wenige sind religiösen, die meisten allgemein-menschlichen Inhalts.

Peter Sinthern S. J.

Kirchenrecht

Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes von Joh. B. Haring. 3., nach dem CIC umgearbeitete Aufl., gr. 8° (XI u. 1037 S.) Graz 1924, Moser. — Der Verf. will nicht bloß dem Studierenden für den ersten akademischen Unterricht einen Behelf geben, sondern auch den Praktikern ein Nachschlagewerk bieten. Letzterem Zwecke soll vor allem auch die Berücksichtigung der kirchenpolitischen Gesetzgebung, besonders Österreichs, dienen, was sicher dankbar begrüßt wird, in erster Linie vom österreichischen Klerus, der gerne zu dem gediegenen und so reichhaltigen Werke, das vom Verf. mit so viel Liebe und Arbeitsfleiß geschaffen wurde, greifen wird. Der Verf. behandelt in einem einleitenden Abschnitt juristische, theologische, kirchenpolitische Vorbegriffe; es folgt ein Teil über Theorie und Geschichte der kirchlichen Rechtsquellen, der Hauptstoff gliedert sich in kirchliches Verwaltungsrecht, kirchliches Verfassungsrecht, kirchliches Gerichtswesen, die Strafansätze für die einzelnen kirchlichen Delikte. Wie man sieht, weicht das Buch in seiner Anordnung des Stoffes vom System des C. nicht unwesentlich ab. Referent bedauert, daß Verf. sich nicht entschließen konnte, bei der Ausarbeitung, wenn schon nicht vollständig, so doch in viel weitgehenderem Maße dem System des C. sich anzuschließen. So wäre wenigstens ein Verzeichnis der Canones des CIC mit Verweis auf die Stellen des Buches, wo sie behandelt werden, dringend wünschenswert und würde den Zweck des Buches, als Nachschlagewerk zu dienen, wesentlich fördern.

Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC für Studierende von Ed. Eichmann, 2., verb. Aufl., gr. 8° (XXII u. 786 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 15.—, geb. M 17.—. E.s Lehrbuch ist in 1. Auflage 1923 erschienen. Daß schon nach 3 Jahren eine Neuauflage nötig wurde, ist ein äußeres Zeichen für die Gediegenheit des Werkes und ein erfreuliches Zeugnis für den wissenschaftlichen Eifer der Studierenden, für die es geschrieben ist; denn nach der begründeten Absicht des Verf. soll das Lehrbuch weder das Studium des Codex noch den Besuch der Vorlesungen entbehrlich machen, vielmehr diesen wie jenes fruchtbringender gestalten. Dieser Zweck wird zweifellos in hervorragendem Maße erreicht und kann das Lehrbuch allen Studierenden des Kirchenrechtes nur wärmstens empfohlen werden. Die 2. Auflage präsentiert sich als verbesserte, man könnte vielleicht hinzufügen: auch als vermehrte. Die überarbeitende Hand des Verf. ist überall in dankenswerter

Weise bemerkbar, zum Teil, wie in den §§ der Einleitung, treten nicht unbedeutende Umarbeitungen zu Tage. In der Beschränkung der Literaturangaben und in der Ausscheidung des rechtsgeschichtlichen Stoffes ist Verf. dem in der 1. Auflage eingenommenen Standpunkt treu geblieben; er hat dafür seine guten Gründe, die auch jene Kritiker zu würdigen wissen werden, die persönlich vielleicht einer andern Auffassung zuneigen. Mit besonderer Befriedigung möchte Referent hervorheben, daß E. sein Lehrbuch im Aufbau ganz dem kirchlichen Gesetzbuch angepaßt hat.

Das kirchliche Gesetzbuch (CIC), sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen, von Anton Perathoner. 4., verbesserte u. stark vermehrte Aufl., gr. 8° (VIII u. 763 S.) Bressanone [= Brixen] 1926, Weger. M 10.—. Wer auf bequemem Wege, mit Umgehung des lateinischen Gesetzestextes, eine erste Orientierung auf dem Gebiete des neuen Kirchenrechtes suchte, mochte gerne zu Perathoners Werk greifen, das in erster Auflage den Titel führte: Kurze Einführung in das neue kirchliche Gesetzbuch. So dürfte es begreiflich erscheinen, daß nunmehr bereits die 4. Aufl. herauskommen konnte. Vom wissenschaftlichen Standpunkt muß eine „sinngemäße" Wiedergabe eines Gesetzbuches Bedenken erregen, ein tieferes Verständnis des Gesetzes ist zum mindesten davon nicht zu erwarten. Der Autor hat daher gewiß gut daran getan, die Neuauflage nicht nur als verbesserte, sondern auch als stark vermehrte erscheinen zu lassen. Durch die nunmehr zahlreichen Anmerkungen, sowie die ganz neu eingeführten Abhandlungen: „Juristische Vorbegriffe". „Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der römischen Kurie", „Geschichtliches über die einzelnen römischen Kongregationen, Gerichtshöfe und Ämter", sowie: „Der Geschäftsverkehr mit der römischen Kurie", ist nicht bloß der Umfang des Buches gewachsen (gegenüber der 1. Auflage um mehr als 200 S.), sondern es hat auch wissenschaftliche Qualitäten gewonnen.

Introduzione allo Studio del „Codex Iuris Canonici". Von Mario Falco, gr. 8° (XVIII u. 326 S.) Torino 1925, Fratelli Bocca, L. 38.—. Angeregt durch U. Stutz's Buch: Der Geist des Codex Iuris Canonici, hat der Professor an der Mailänder königlichen Universität M. Falco eine wertvolle „Einführung" in das Studium des CIC verfaßt. Er behandelt darin die Geschichte der Quellen und der Kodifikation des Kirchenrechtes, untersucht die Gesetzestechnik des C., macht mehr oder weniger eingehend mit der Gesamtmaterie des neuen Gesetzbuches vertraut (ein dankenswertes Verzeichnis der im Werke berührten Canones des CIC mit Angabe, wo sie besprochen werden, zeigt, daß die Canones in ihrer überwiegenden Mehrheit, z. T. wiederholt vom Verf. beleuchtet werden), zieht Parallelen zwischen neuem und altem Recht mit Hervorhebung der wichtigsten Neuerungen, zeichnet die Bedeutung des C. in der Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung und der Gesetzeskodifikationen überhaupt — alles mit dem offenen, kritischen Auge des gewiegten Fachmannes und nicht ohne Wohlwollen gegenüber dem neuen Gesetzbuche des Kirchenrechtes. Im großen ganzen wird man den Ausführungen des Autors beipflichten können, in nicht wenigen Punkten fordern sie Widerspruch heraus, überall bietet das inhaltsreiche Buch Anregungen, so daß man es nicht ohne große Frucht durcharbeiten kann.

Die Osnabrücker Diözesansynode im Jahre 1920. III. Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen mit besonderer Berücksichtigung des Partikularrechtes. gr. 8° (XI u. 566 S.) Osnabrück 1925, Schöningh. — Zu den Akten und Beschlüssen der Osnabrücker Diözesansynode vom Jahre 1920 ist als Anhang der vorliegende Band erschienen, eine Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen, die teils dem allgemeinen, teils dem deutschen und speziell Osnabrücker Diözesanrechte entnommen sind. Die Anordnung folgt der Einteilung des CIC; die Auswahl ist nach den Bedürfnissen der in der Seelsorge und im Unterrichte beschäftigten Priester getroffen. Viele Bestimmungen und Entscheidungen werden ganz mitgeteilt. Die Sammlung kann daher auch außerhalb der Diözese Osnabrück gute Dienste leisten.

Artur Schönegger S. J.

Liturgik

1. **Mysterium.** Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. 4° (139 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 4.25, geb. M 5.50.

2. **Kirche und Seele.** Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. Von I. Herwegen, Abt von Maria Laach. (Aschendorffs Zeitgemäße Schriften 8). 12° (31 S.) Münster 1926. M 1.—.

1. Die hier vereinigten Aufsätze und Vorträge betreffen liturgische Grundfragen, Kirchenbegriff, Messe, Kirchenjahr und Kirchenkunst, alles gruppiert um den Gedanken des Mysteriums. Man muß in diesem Buch und in dem ganzen von ihm repräsentierten Schrifttum zwei Dinge unterscheiden: einerseits das verdienstvolle Bestreben, gegenüber der verwirrenden Zerfaserung des religiösen Lebens in Einzelübungen den Blick wieder mehr auf das Ganze des Christentums zu lenken, auf das gnadenreiche Heilswerk Gottes, das in der Kirche für immer weiterlebt und das uns besonders in ihrer Liturgie heilend und heiligend umgibt, und anderseits den Versuch, diesen Bestrebungen im Begriff des Mysteriums einen theoretischen Mittelpunkt zu geben. Auch der Begriff des Mysteriums läßt sich wieder verschieden fassen: Wenn Mysterium in dem weiteren, bisher schon geläufigen Sinne genommen wird, in dem wir vom Mysterium der Menschwerdung, der Kirche, des Wortes Gottes, der Eucharistie usw. reden, wenn darunter dann auch mehr die Sache, die göttliche Realität selbst als ihre intellektuelle Unbegreiflichkeit verstanden wird, wenn endlich weniger von einer Mehrzahl von Mysterien als vielmehr von dem einen christlichen Mysterium, von dem Hereinwirken göttlichen Lebens in unsere Zeitlichkeit gesprochen sein soll, das sich nur gleich dem Sonnenstrahl verschiedenartig bricht und als dessen Brennpunkt sich die Liturgie erweist, so ist gegen eine solche Sprache gewiß nichts einzuwenden. Sie befördert in ihrer Weise den Blick aufs Ganze und das frohe Bewußtsein, wie sehr das Reich Gottes uns nahe ist. Einem Teil der hier vereinigten Arbeiten scheint dieser Begriff des Mysteriums auch durchaus genüge zu tun, z. B. dem grundlegenden Aufsatz von Abt Herwegen „Kirche und Mysterium" (1—8). Andere Beiträge dagegen nehmen den Begriff in Anlehnung an die antiken Mysterienfeiern ausdrücklich in

einem noch engeren Sinne u. zw. mit dem Anspruch, damit altchristliche Gedanken wiederaufzunehmen: „Das christliche Mysterium bezeichnet eine heilige Feier, in der Christus selbst und mit ihm alle Ereignisse des von ihm gewirkten Heilswerkes in heiliger Symbolik dargestellte wirkliche Gegenwart werden, und zwar vor und in der feiernden Gemeinde als dem mystischen Leibe Christi“ (65; vgl. 109 f). Auf die theologischen Bedenken gegen die hier angenommene Gegenwärtigsetzung vergangener einmaliger Ereignisse und auf die Unhaltbarkeit der dafür gebotenen Begründung ist schon von mehreren Seiten hingewiesen worden. Die auffallende Seltenheit und das relativ späte Auftauchen von liturgischen Texten, die solcher Deutung günstig scheinen, hätte ebenfalls vorsichtig machen müssen. Doch darf gesagt werden: wenn die Theorie vom Mysterium im engeren Sinne wegfällt, wird den damit verbundenen liturgischen Bestrebungen nicht eine Grundlage entzogen, sondern ein Ballast abgenommen.

2. Die Schrift von Abt Herwegen behandelt den auffallenden Kontrast zwischen altchristlichem und neuerem Frömmigkeitsleben. Dort finden wir „einen vollkommenen organischen Lebenskomplex in Christus und seiner Kirche“ (11), in dem die Ideale und Antriebe für das gesamte Tun und Wirken der christlichen Gemeinde beschlossen liegen, hier ein immer stärkeres Vorwalten subjektiver Frömmigkeit mit einer wachsenden Anzahl gefühlsmäßig betonter Andachtsformen, neben denen das sittliche Streben deutlich eine größere Selbständigkeit gewinnt. So unleugbar im ganzen und großen die Tatsachen sind, so schwierig ist es, ihnen eine eindeutige geschichtliche Erklärung zu geben. Die von Abt H. vorgeschlagene Lösung — er will sie eher als Fragestellung denn als abgeschlossenes Ergebnis betrachtet wissen (3) — ist im Titel angedeutet. Die im Mittelalter begonnene Abkehr vom Mysterium ist darnach in der Reformation fortgesetzt worden; die Gegenreformation hat die Strömung eindämmen, nicht aber im Grunde aufheben können. Einzelne Linien dieses Gedankenganges sind jetzt deutlicher herausgestellt durch die Erörterung des Gegenstandes mit K. Adam in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 106 (1925) 231—248. So scheint dem germanischen Element für diese subjektivistische Entwicklung im Mittelalter nicht mehr die entscheidende Bedeutung beigemessen zu werden; gewiß mit Recht. Aber auch die Formel von der Seelenhaltung des Mysterienkultes dürfte auf die Tatsachen des Urchristentums und der ältesten Liturgien nur anwendbar sein, wenn dabei Mysterium in dem oben angegebenen weiteren Sinne verstanden wird: also im Sinne eines vollen Kirchen- und *corpus-Christi*-Bewußtseins, daß alle Lebensgebiete umspannt und beleuchtet und das immerhin in der Liturgie, vor allem in der Eucharistia seinen Mittelpunkt und seinen Feuerherd besaß. So gefaßt berührt sich die Erklärung mit derjenigen, für die Referent selbst einen Beitrag geliefert zu haben glaubt[1]). Der Kampf gegen den Arianismus führte dazu, in

[1]) Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925, Aschendorff (gr. 8°, XVI u. 256 S., M 8.50). Die Arbeit durfte erscheinen in den Veröffentlichungen des Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft (Sitz Maria Laach) als Heft 7/8 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen. — Vgl. dazu K. Adam, „Durch

Christus nicht mehr so sehr den Mittler und das verklärte, aber doch menschliche Haupt der Kirche ins Auge zu fassen, sondern ihn nun einerseits mehr in seiner Gottheit, anderseits in seinem Erdenleben zu betrachten. Diese dogmatisch gewiß einwandfreie, aber doch das Gefüge des *corpus-Christi*-Gedankens auflockernde Anschauungsweise hätte sich im Abendlande zunächst nicht durch Germanen, sondern gegen die arianischen Germanen Spaniens entwickelt. Gewiß sind diese dogmatischen Kämpfe nicht das einzige, was hier eingewirkt hat; anderseits sind Liturgie und Kunstgeschichte auch nicht die einzigen Gebiete, auf denen sich die Entwicklung ausgewirkt hat, Katechese und Predigt (die Art der Motivierung) sind kaum weniger berührt, wie Abt H. selbst andeutet. — Es ist da noch ein weites Gebiet der Untersuchung. Zwar handelt es sich nur um Fragen des religiösen Stils, nicht des Dogmas. Dennoch haben diese Fragen im Rahmen unserer religiösen Erneuerungsbestrebungen mehr als nur historische Bedeutung. Das Fest des Königtums Christi und die Gestalt seiner Liturgie dürften geradezu eine moderne Synthese von altchristlich-paulinischer Christusgesinnung und neuzeitlichem katholischem Aktivismus bedeuten und somit einen neuen Meilenstein bilden in der Durchführung der in ihrem Vollsinn aufgefaßten Parole: *Instaurare omnia in Christo.*

Liturgicae Institutiones. I: De s. liturgia universim. Auctore C. Callewaert. Ed. 2. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Brugis 1925, Beyaert. Fr 12.—. C. legt hier in gründlicher Neubearbeitung den 1919 erstmals aufgelegten ersten Teil eines Handbuches der Liturgik vor, das etwa auf den Umfang des Werkes von Thalhofer-Eisenhofer berechnet ist und das diesem nun schon etwas älteren Werke wohl auch bei uns noch den Rang ablaufen wird. Die Anlage dieses ersten Teiles ist originell, und doch sachlich wohl begründet: Definition und Begriff der Liturgie (wo aber die vielen Einteilungen manchmal über die Peripherie des Liturgischen hinausführen); Geschichte der Liturgie; Quellen der römischen Liturgie u. zw. solche für das geltende Liturgierecht (mit gründlicher Erörterung der in den Rubriken und Dekreten auferlegten Verpflichtung) und literarische Quellen der Texte; Gegenstand und Methode der Liturgiewissenschaft. Die weiteren vier Teile sollen der Reihe nach Brevier, Missale, Rituale und Kirchenjahr behandeln. Das Buch zeichnet sich aus durch die Klarheit der Darstellung und durch den Reichtum und die relative Vollständigkeit der Literaturangaben für alte und neue Zeit. Auch zahlreiche Artikel aus französischen und besonders aus flämisch-holländischen Zeitschriften, meistens mehr praktische Fragen betreffend, sind herangezogen und geben zugleich einen Begriff vom regen liturgischen Interesse in jenen Ländern. — Zwei Bemerkungen seien gestattet: in einem Nachschlagewerk wie dem vorliegenden wäre größere Sorgfalt in der Druckverbesserung, besonders in der Namenschreibung erwünscht (s. besonders die deutschen Namen und Buchtitel S. 96 f), ebenso in der Anlage des Registers. Sodann geht es in der Zeit der vergleichenden Liturgiewissenschaft wohl nicht mehr an, sich hinsichtlich der orientalischen Liturgien mit einer bloßen Aufzählung derselben zu begnügen.

Christus unsern Herrn": Seele 8 (Regensburg 1926) 321—29; 355—64. — Verwandte Grundgedanken vertritt B. Jansen, Die Wesensform katholischen Lebens: Stimmen der Zeit 112 (1926/7; I) 14—26, besonders S. 22 ff.

Grundriß der katholischen Liturgik. Von Ludw. Eisenhofer. 2. u. 3. Aufl. (Herders Theologische Grundrisse). 12° (XII u. 328 S.) Freiburg 1926. M 3.60, geb. M 4.80. — Es ist nicht überraschend, daß von dem schmalen Büchlein E.s, das auf engstem Raume eine erstaunlich reichhaltige und gediegene Einführung in alle großen und kleinen Fragen der Liturgik bietet, schon nach zwei Jahren eine Neuauflage nötig wurde. Die Änderungen, besonders die Literaturnachträge sind zahlreich, die Gesamtanlage ist dieselbe geblieben. — S. 77 ist das große Altarwerk von J. Braun (1924) bereits genannt, aber im Text noch nicht weiter verwertet, obwohl Einzelheiten (z. B. die ältesten Nachrichten über Tragaltäre) eine Richtigstellung erheischt hätten. Auch auf die in dieser Zeitschr. 48 (1924) 595 f zur ersten Auflage gemachten Bemerkungen sei hingewiesen.

De elementis Liturgiae christianae auctore St. Stephan. 8° (88 S.) Ratisbonae 1924, Pustet. M 1.30. — Indem St. „die Liturgie Christi am Kreuz" in den Mittelpunkt stellt und unsere Liturgie in der Feier der Messe und im Kirchenjahr als deren Entfaltung faßt, ergibt sich die entscheidende Wichtigkeit lebendiger Anteilnahme des christlichen Volkes am liturgischen Leben. Im beständigen Anschluß an Christus wird darin ja die christliche Grundgesinnung der Unterwürfigkeit gegen Gottes Willen wacherhalten und genährt (*„subiectio"*; die Liturgie selbst gebraucht dafür *„devotio"*). Der Begriff des Liturgischen wird hier, praktischen Gesichtspunkten folgend, etwas anders abgegrenzt als üblich. Den engeren Anschluß an die Fachliteratur vermißt man besonders, wo der Verf. ohne eigene Begründung neue Deutungen vorträgt (Schriftexegese: S. 15. 31. 39; über die Skrutinienordnung S. 57; über Sonnensymbolik S. 71). Doch enthält die Schrift des um die Förderung liturgischen Eifers hochverdienten, kürzlich verstorbenen Pfarrers mancherlei Anregungen und wertvolle Winke im Sinne einer „Pastoralliturgik".

1. **Annus liturgicus** cum introductione in disciplinam liturgicam. Auctore Mich. Gatterer S. J. Ed. 4. emendata. 12° (XVI u. 429 S.) Innsbruck 1925, Rauch. M 6.—, geb. M 8.—.

2. **Praxis celebrandi** functiones ordinarias sacerdotales. Regulae et ritus. Edidit Mich. Gatterer S. J. Editio 2. amplificata et sec. novas rubricas emendata. 12° (XIX u. 400 S.) Innsbruck 1926, Rauch. M 5.—, geb. M 6.65.

Die beiden Büchlein, lange vergriffen und nun wieder auf den Stand der neuesten Bestimmungen gehoben, bilden miteinander ein Kompendium, worin alles das klar und übersichtlich zusammengefaßt ist, was für den praktischen, in der Seelsorge tätigen Liturgen zunächst in Frage kommt. Der maßgebende Gesichtspunkt ist dementsprechend der der Rubrizistik. Doch bietet das erstgenannte Bändchen in der vorausgeschickten allgemeinen Einleitung (1—94) auch die wichtigsten Angaben über Wesen und Geschichte der Liturgie, über liturgische Gesetzgebung und liturgische Bücher mit weiteren Literaturhinweisen. Auch das Kirchenjahr selbst ist überall geschichtlich beleuchtet. Die *Praxis celebrandi* dagegen entwickelt zuerst im allgemeinen, dann im einzelnen den Ritus der Messe und der Sakramentenspendung. Auch wichtigere Sakramentalien und Funktionen wie Begräbnis und feierliche Vesper sind behandelt. Ein durchgehender Grundzug der beiden Büchlein ähnlichen Werken gegenüber besteht darin, daß die Anweisungen

fast ausschließlich auf die eigentlichen liturgischen Gesetze, die Rubriken und die Generaldekrete gegründet sind, den Partikulardekreten gegenüber aber der Satz festgehalten wird: *Decreta particularia per se illos tantum obligant, ad quos diriguntur (Ann. lit.* S. 92). Umsomehr können die vorangestellten allgemeinen Grundsätze zur Geltung kommen, die der Verf. auch in einem eigenen Schriftchen: Das liturgische Tun, Grundsätze und Winke (Innsbruck 1926, Rauch; 12°, IV u. 76 S.; M 1.—), dargelegt hat und in denen vor allem Genauigkeit, Ehrfurcht, Andacht und Schönheit von der liturgischen Handlung verlangt wird — Forderungen, die gewiß vollauf dem Geiste der Kirche entsprechen.

Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihren Kult. Von Jos. Kramp S. J. 2./3. vermehrte Aufl. 12° (IX u. 179 S.) Freiburg 1926. Geb. M 3.60. — „Eucharistia" gehört zu den Schriften, die im Mittelpunkt der liturgischen Bewegung stehen und sie im katholischen Dogma und in einer erleuchteten Gesamtauffassung des christlichen Lebens verankern helfen. Von den sieben Aufsätzen, die darin vereinigt sind, handeln vier von der Messe und ihrem Aufbau, von der Kommunion im Rahmen und im Geist der Messe und von der rechten Einordnung der eucharistischen Huldigung in das Frömmigkeitsleben. Dabei ergibt sich die harmonische Lösung der Fragen vielfach schon aus den überall hervorgehobenen Linien der historischen Entwicklung von altchristlicher Sitte zu neuerem Brauch sowie aus den immer noch geltenden Bestimmungen der Kirche. Die übrigen Aufsätze geben die aszetische und pädagogische Auswertung der so gewonnenen Hauptgedanken. Davon ist der letzte, „Eucharistie und Jugend", in dieser Auflage neu hinzugekommen; er zeigt recht deutlich, wie alle gesunde eucharistische Erziehung mündet „in der Erziehung zum wahren und echten Gottesdienst, der für uns kein anderer ist und sein kann als die Liturgie der Kirche" (178). Auch sonst ist vielfach erweitert und gebessert worden. K.s besondere Fassung des Opferbegriffes, gegen die sich bekanntlich auch Widerspruch erhoben hat, macht sich hier nur gelegentlich bemerkbar. Mögen aus dem reichhaltigen Büchlein auch weiterhin viele schöpfen, vor allem die frohe Erkenntnis, was es heißt: „die Messe beten".

Der katholische Opfergottesdienst. In zwölf Vorträgen dargestellt von Peter Gebler. 12° (105 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 2.40. — Der Verf., Religionslehrer in Dillingen, wurde zu diesen Vorträgen angeregt durch die Schriften von J. Kramp. Seine Darlegungen zeichnen sich ebenso durch Klarheit wie durch Wärme aus. Die mitübernommene suaresianische Bestimmung des Meßopferbegriffes wird, wie mehrfach einschränkend bemerkt ist, nur als eine der Antworten auf die entsprechende Frage verwertet und dargelegt. Diese die Wirkung doch immer abschwächenden Einschränkungen würden entbehrlich, wenn von besonderen Theorien ganz abgesehen würde. Der mit Recht kräftig unterstrichene Wesenszug des Opfers als Huldigung an Gott bleibt davon ja unberührt. Die Bedeutung des Mitopferns und der Stufengang der Messe aber dürfte sich nicht weniger wirkungsvoll darstellen lassen, wenn man im Offertorium einfach den von der Kirche geordneten Ausdruck dafür erblickt, daß die Feier des Opfers Christi von unserer Opfergesinnung ihren Ausgang nehmen muß. — Vom gleichen Verf. liegt auch ein kleineres

Schriftchen vor, das recht geeignet ist, die Jugend in Werdegang und Geist des Kirchenjahres einzuführen: Das Kirchenjahr, seine geschichtliche Entwicklung und liturgische Bedeutung (ebd. 1926; 18°, 47 S.; M —.50).

1. **Das Opfer des Neuen Bundes.** Von G. Simons, ins Deutsche übertragen von J. Hoffmann. kl. 8° (237 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. M 6.—.

2. **Die Messe im Abendmahlssaale und in der urchristlichen Kirche** von R. Stapper. (Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 5.) kl. 8° (48 S.) Paderborn [1925]. M —.50.

1. Dem Buch Simons' liegt das lobenswerte Bestreben zugrunde, die hl. Messe dadurch weiteren Kreisen verständlich und teuer zu machen, daß ihr organisches Wachsen aus dem von Christus gegebenen Kern heraus — Dankgebet, Wandlung und Kommunion — im Lauf der Jahrhunderte bis auf die Form der heutigen Meßfeier Schritt für Schritt verfolgt und gedeutet wird. Dem entspricht der Aufbau im geschichtlichen Hauptteil des Werkes. Dieser ist umrahmt von einem einleitenden Abschnitt über das Wesen und einem abschließenden über die äußere Feier der Messe. So bedeutsam nun der Plan und so geschickt die Umrahmung ist, kann die liturgiegeschichtliche Ausführung des Hauptteiles leider nur als durchaus verfehlt bezeichnet werden. Niemand erwartet von einer solchen Schrift neue Forschungen an der Hand der ersten Quellen, wohl aber müßten mindestens die allerwichtigsten Ergebnisse anderer gewissenhaft benützt werden. Um von deutscher Literatur zu schweigen, hätte den Verf., dem einige Texte aus verschiedenen, besonders abendländischen Liturgien vorlagen, das eine Werk von P. Batiffol, Leçons sur la messe (seit 1918 in einer Reihe von Auflagen), von Dutzenden irriger Behauptungen, unbegründeter Verallgemeinerungen lokaler Bräuche, kühner Zurückdatierungen später Texte in die Urchristenheit bewahren müssen. Seite für Seite stößt man mindestens auf Ungenauigkeiten, sodaß es keinen Sinn hat, auf einzelnes einzugehen. Ausführungen freilich wie S. 152 (Postsanctus) oder S. 190 (Graduale) wirken auf das historische Gewissen geradezu empörend und man verliert alle Lust, den wissenschaftlichen Apparat kennen zu lernen, den entgegen der hier übersetzten kürzeren Ausgabe eine *édition documentée* enthalten soll. Die Empfehlung, die Pfarrer H. zur Übersetzung veranlaßte, beruht offenbar auf einer bedauerlichen Flüchtigkeit. Man kann nun auch bei uns die Verwirrung beobachten, die dieses im Ton der Wissenschaft redende Buch in populären Schriften und Vorträgen schon anzurichten beginnt.

2. Im schlichten Gewand eines Heftes für die Hand des Schülers liegt im gleichen Verlag auch eine durchaus gediegene, zugleich methodisch glückliche kurze Einführung in die ältere Geschichte unserer Meßliturgie von Stapper, dem bekannten Liturgiker, vor. Entsprechend dem Plan der Sammlung werden die wichtigsten der in Frage kommenden Texte aus ihrem oft schwer zugänglichen Fundort ausgehoben und in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen dargeboten. So werden neben die Berichte der Hl. Schrift die Angaben der Mischna und anderer Quellen über das altjüdische Tischgebet, das Ostermahl und den Synagogengottesdienst gestellt.

Es folgen die liturgischen Berichte und Texte aus Justinus, Hippolyt, dem Papyrus von Dêr-Balyzeh sowie aus den Mystagogischen Katechesen „Cyrills". Für die römische Liturgie wird die Geschichte der Messe noch bis ins 7. Jahrh. durch Beispiele aus den alten Sakramentaren beleuchtet. Die Texte sind sorgfältig gewählt, die Erklärungen zuverlässig; doch hätte an einzelnen Stellen die bloße Wahrscheinlichkeit mindestens durch ein einschränkendes „wohl" deutlicher angegeben werden dürfen (die Datierung des Papyrus; die angeblichen drei Lesungen der altrömischen Liturgie. S. 27 sollte Hippolyt nicht Papst genannt werden; S. 33 A. 2 sollte es heißen: in den syrischen Liturgien). — Was von diesem Heft zu sagen ist, dürfte auch von andern Nummern der schon weit fortgeschrittenen Sammlung gelten: für die Schule berechnet, aber für weiteste Kreise wertvoll.

De cultu s. Josephi amplificando theologica disquisitio auctore Jos. M. Bover S. J. gr. 8° (63 S.) Barcinone 1926, Subirana. — Der Verf. sucht die Notwendigkeit zu erweisen, daß über den in den letzten Jahrzehnten erreichten Zuwachs an liturgischer Josephsverehrung hinaus der Name des hl. Joseph bei jeder Messe in *Confiteor*, *Suscipe*, *s. Trinitas*, *Libera nos* und namentlich im Kanon genannt und in der Allerheiligenlitanei stärker bevorzugt werde. Diesem Erweis dienen ansprechende Ausführungen über Würde, Heiligkeit und sonstige kirchliche Verehrung des hl. Joseph. Als einziges Bedenken erscheint die angebliche Unveränderlichkeit der liturgischen Formen, die allerdings nicht schwer zu widerlegen war. Dennoch wird man den Bemühungen des Verf. gegenüber mit Jos. Salsmans S. J. (Nouvelle Revue Théol. 53 [1926] 632) eher geneigt sein, der negativen Antwort des Konsultors der SRC beizustimmen. Wenn schon von Reformen und sogar von Eingriffen in tausendjährige Texte die Rede ist, wird man doch zweifeln müssen, ob die verlangten Änderungen zu den dringenden gehören, ja ob sie überhaupt in der Linie der zu Anfang unseres Jahrhunderts eingeleiteten liturgischen Neuordnung liegen. Wollte man das hier in Frage kommende Prinzip der heilsökonomischen oder kirchengeschichtlichen Bedeutung der einzelnen Heiligen oder ihrer (beständig wechselnden) Verehrung im christlichen Volke konsequent anwenden und darnach Reihenfolge und Rangordnung bestimmen, so müßten die liturgischen Heiligenkataloge, das ehrwürdige Vermächtnis der römischen Märtyrerkirche an die gesamte Christenheit, offenbar eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren, die niemand herbeiwünschen wird.

Liturgie und Frauenseele. Von Ath. Wintersig O. S. B. (Ecclesia Orans 17) 12° (XV u. 145 S.) Freiburg 1925, Herder M 2.80. — Als These des Büchleins wird der Satz bezeichnet: Die christliche Frau ist als Jungfrau, Braut und Mutter die tiefste und lebendigste Darstellung der heiligen Kirche (22), eine These, die weniger nach Beweis als nach Erklärung verlangt. Diese Erklärung wird mit Heranziehung patristischer Literatur vor allem auf der Grundlage liturgischer Texte gegeben (Jungfrauenweihe, Trauung, Vorsegnung); sie wird zu einem Hohen Liede auf das christliche Jungfrauenideal, das in seinem Eigenwert und positiven Gehalt, der volleren Hingabe an Gott und Christus, auch abgesehen von äußeren Aufgaben, erwiesen wird. Aber auch der Wert der christlichen Ehe findet seine volle Würdi-

gung im Sinne des Pauluswortes Eph 5, 22–33. Ein angefügtes Kapitel „Maria" bildet den Schlußakkord, indem es die Jungfrau-Mutter gerade in jenen Zügen als vollendetes Vorbild weiblicher Heiligkeit vor Augen führt, in denen sie das lebendige Abbild der heiligen Kirche ist. Zugleich erhellt daraus, wie gerade diese liturgische Betrachtungsweise zu einer Vertiefung und Bereicherung der Marienverehrung führen kann. Man wird es dem Büchlein bei seiner edlen Grundstimmung nicht verargen, daß auch die biologische Unterlage allen Frauentums stärker herangezogen ist. Seelsorger und gebildete Frauen werden daraus nur umso reicheren Nutzen ziehen. — Die Gedanken über die Ehe hat W. jetzt in einem eigenen Schriftchen weitergeführt: Ehe und Jungfräulichkeit im Geiste der Liturgie betrachtet (ebd. 1926; 12°, 32 S., M —.90): christliche Eheleute sollten ineinander Braut und Freund „des Bräutigams" erblicken.

Die Väterlesungen des Breviers, übersetzt, erweitert und kurz erklärt von Ath. Wintersig O. S. B. I: Winterteil mit einer Einführung. 12° (XV u. 389 S.); III: Sommer- und Herbstteil, 1. Proprium de tempore. (XII u. 312 S.). (Ecclesia Orans 13 u. 15). Freiburg 1925/6, Herder. Je M 4.80, geb. M 6.20. — Das Ziel dieser auf 5 Bände berechneten Arbeit ist, das fromme Verständnis der Väterperikopen, die oft etwas knapp aus ihrem Zusammenhang herausgeschnitten sind, dadurch zu erleichtern, daß nicht nur der gelesene Text, sondern auch dieser weitere Zusammenhang, oft die ganze Homilie oder Predigt, in fließender Übersetzung, mit Inhaltsübersicht und den nötigsten Anmerkungen dargeboten wird. So ist ein neuer Zugang eröffnet, „den Geist der Kirchenväter, die Aszese der alten Kirche" (10) an der Hand des Breviers näher kennen zu lernen; u. zw. kann und will das Werk auch als Betrachtungsbuch gebraucht werden, entsprechend dem erstrebenswerten Ideal, daß das private Beten des Priesters vor allem an seinem liturgischen sich orientieren soll. Zugleich wird hier die literarkritische Arbeit, wie sie besonders G. Morin an den Väterlesungen schon vor Jahren geleistet hat, für weitere Kreise einigermaßen nutzbar gemacht. Es wird nämlich der Fundort und nach Möglichkeit der rechte Verfasser auch für die apokryphen Texte angegeben, die — ein Achtel der gesamten Väterlesungen — entgegen dem Bestreben schon der ältesten Zeit, „nur Lesungen von namentlich bekannten und rechtgläubigen Vätern" (8) im Gottesdienst zu verwenden, eingedrungen sind.

Liturgische Volksbüchlein, hrsg. von der Abtei Maria Laach. 12°. Freiburg 1922/5, Herder. — Es liegen bis jetzt dreizehn Heftchen vor, in denen über den gewöhnlichen Gottesdienst hinaus je für verschiedene Gelegenheiten aus den liturgischen Büchern die entsprechenden Abschnitte mit kurzen Einführungen und erklärenden Bemerkungen in deutscher Übersetzung geboten sind. Das 8. Heft enthält die „Chormesse" lateinisch und deutsch (97 S.; M 1.—). — Von den übrigen entfallen auf die Sakramentenspendung die Heftchen für Kindertaufe (1.), Erwachsenentaufe (9.), Firmung (10.), Ehe (2.) und das „Versehbüchlein" (3.); Gebete und Segnungen aus dem Rituale bieten: „Mutter und Kind" (5.), „Frohe und ernste Tage" (6.), „Hof und Feld" (11.); dazu „Das christliche Mahl" (12.), ein Reisebüchlein (7.), die Komplet (13.) und „Das Begräbnis eines Erwachsenen" (4.). Der Umfang bewegt sich

zwischen 12 und 60 Seiten, der Preis zwischen M —.30 und M —.70. Wo das Verständnis für das Gebet der Kirche wach ist oder geweckt wird, werden die bequemen Heftchen gute Dienste tun. — Für dieselben Kreise des Volkes ist der Liturgiekalender berechnet, der unter dem Titel „Der Weg der Kirche" für 1925 und 1926 von der Abtei Maria Laach herausgegeben worden ist und der in seiner gefälligen Ausstattung dauernden Wert beansprucht, besonders durch seine ausgewählten Stücke aus der Väterliteratur, die neben verschiedenen Aufsätzen den Hauptteil ausmachen. (München, Kösel-Pustet; kl. 8°, 148, bzw. 207 S.)

Das Stundengebet der heiligen Kirche. Ein liturgisches Laiengebetbuch von Pius Parsch. 2. Aufl. (Aus dem Gebetbuch der Kirche 1). 12° (32*, [41] u. 364 S.) Selbstverlag (Stift Klosterneuburg b. Wien) 1926. Geb. S 6.—. Bevor noch der letzte der geplanten sieben Bände dieser Volksausgabe des Breviers erscheinen konnte, liegt schon vom ersten eine Neuauflage vor, die sich vor der früheren von 1923 durch ihr gefälligeres Äußere auszeichnet. Der Band bietet außer einer allgemeinen Orientierung in der Hauptsache das Psalterium, den Grundstock des kirchlichen Stundengebetes. Doch sind nicht bloß die Psalmen mit ihrer Gebets- und Hymneneinrahmung in verdeutlichender, immer angenehmer Übertragung wiedergegeben; das Eigene der Ausgabe liegt darin, daß durch treffende Überschriften und kurze Vorbemerkungen aus dem einzelnen Psalm, dann aber auch zusammenfassend aus der einzelnen Hore und aus dem gesamten Tagesoffizium, oft mit viel Geschick, ein führender Gebetsgedanke, eine Intention herausgehoben ist, die sich meist nach dem für größere Abschnitte festgestellten „heilsgeschichtlichen Hintergrund" richtet. Dabei wird sich der Verf. dessen gewiß selber bewußt sein, daß auch in der Brevierreform Pius X, die ja auch nur „ein erster Schritt" sein wollte, nicht alles so planvoll angeordnet ist, wie es hier vorausgesetzt erscheint. Tatsächlich wird das Brevier erst auf diesem Wege in höherem Maße als Gebetbuch erschlossen und auch manchem Priester werden seine Schätze in dieser Beleuchtung erst recht schätzbar werden. — Übrigens ist das Brevierwerk P.s nur ein Glied in seinem großzügigen „volksliturgischen Apostolat", dem u. a. dienen: eine seit Oktober 1926 erscheinende Zeitschrift „Bibel und Liturgie" (Halbmonatsschrift, im Jahr S 5.—), der seit 1923 jährlich erscheinende „Klosterneuburger Liturgie-Kalender" (mit fortlaufendem Kommentar zu den Festzeiten und Tagesformularen), die Sammlung „Aus Brevier und Meßbuch" (6 Bändchen, darunter je eines für die Karwoche [M 2.10], Ostern, Fronleichnam und die hl. Nacht [je M 1.20]; München 1922 5, Kösel-Pustet), die Sammlung „Unsere alten Messen mit den erweiterten Gesangstexten" (in einzelnen Heften) und — vielleicht am verheißungsvollsten — die „Liturgischen Volksandachten" (bisher 13 Hefte), die zum Großteil, neben den Versuchen von Guardini u. a. als Anfangsstadium gelten können einer Erneuerung der Volksandachten aus dem Geiste der Liturgie. — Ausgenommen „Aus Brevier und Meßbuch" erscheinen alle angegebenen Schriften im eigenen Verlag des Verfassers.

Die kirchlichen Hymnen und Sequenzen. Deutsche Nachdichtungen mit den lateinischen Texten. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Hel-

linghaus. 2. Aufl. 12° (545 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag, M 4.—, geb. M 5.–. — In der Neuauflage dieser wertvollen Sammlung die die ehrwürdigsten Gesänge in der besten deutschen Nachbildung zu vermitteln sucht (vgl. diese Zeitschrift 45 [1921] 318), sind nunmehr sämtliche Hymnen und Sequenzen von Brevier und Missale vereinigt. Der Lichtfülle mancher von diesen Edelsteinen wird man sich erst in ihrer deutschen Fassung wieder recht bewußt. In der ebenfalls neubearbeiteten Einleitung (37—59) sind die wichtigsten Ergebnisse der Hymnenforschung gut verwertet.

1. **Das vollständige Römische Meßbuch**, lateinisch und deutsch mit Einführungen im Anschluß an das neubearb. Meßbuch von A. Schott, hrsg. von P. Bihlmeyer O. S. B. 16° (XII, 64*, 1144 u. [264] S.; 2 Bilder). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 14.-- u. höher.

2. **Meßbuch der katholischen Kirche** (lateinisch und deutsch). Nach dem neuen römischen Missale Benedikts XV neubearb. von Christian Kunz. 18° (984 u. [216] S.) München 1925, Kösel-Pustet. Geb. M 6.— u. höher.

1. Zum altbewährten „Schott", der den meisten von uns der erste Führer in die Liturgie der Kirche gewesen ist und dessen Auflage die halbe Million schon überschritten hat, tritt nun die durchgehend zweisprachige Ausgabe. Während sonstige Beigaben wegfallen mußten, sind gediegene Einführungen in knapper Form beibehalten worden. — 2. K. bietet zumeist die Lesungen deutsch, das übrige in beiden Sprachen, alles in guter Übersetzung. Hervorgehoben sei die den wichtigeren Formularen in wenigen Zeilen vorausgeschickte „Einführung" und „Seelenstimmung": die wechselnden Teile der Messe erhalten hier Farbe und Leben aus einem ziemlich allgemeinen, oft noch zu starr verfolgten Grundgedanken — wohl die beste Art, Meßformulare zu erklären.

Das mittelalterliche Reimofficium der hl. Hedwig, Herzogin in Schlesien und Polen. Aus dem Lateinischen übertragen von Else Promnitz. 8° (101 S.) Breslau 1926, Goerlich. M 3.50, geb. M 5.—. Hier wird in altertümlichem Gewande, mit eingeschalteten Holzschnitten aus einer 1504 gedruckten Hedwigslegende und mit ergänzten Zwischentexten, ein wertvolles Beispiel der mittelalterlichen Reimoffizien aus den *Analecta hymnica* von G. Dreves weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Die Übersetzung der gereimten Antiphonen und Responsorien zeigt, wie schwer es ist, die schlichte Frömmigkeit des überall beigegebenen, oft etwas ungeschlachten lateinischen Textes nicht zu verwischen. Eine kurze Einleitung belehrt über die ehemalige Gestalt des Offiziums am Hedwigsfest, das in Schlesien im 16. Jahrh. als *festum triplex* (die Antiphonen wurden auch vor dem *Gloria Patri*, also dreimal gesungen) gefeiert wurde.

Liturgische Drucke und liturgische Drucker. Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Verlags Friedrich Pustet. Von Hanns Bohatta. gr. 8° (75 S., 26 Tafeln.) Regensburg [1926], Pustet. — Eine vornehme Gabe aus berufener Hand zur Jubelfeier des um die liturgischen Bücher hochverdienten Verlages, dem durch längere Zeit sogar die Ausgabe der *editiones typicae* anvertraut war. Die beigefügten Tafeln, die Bilder- und Textseiten aus alten Drucken wiedergeben, zeigen, mit welcher Sorgfalt und Ehrfurcht seit den ersten Tagen der Druckkunst unter allen Büchern die für den Gottesdienst

bestimmten geschmückt und ausgezeichnet wurden. Möge es dem Verlage auch in seinem zweiten Jahrhundert beschieden sein, den Ruhm und das Verdienst der alten liturgischen Drucker zu teilen und zu mehren!

Jos. A. Jungmann S. J.

Praxis sollemnium functionum episcoporum ac praelatorum episcopis inferiorum iuxta ritum Romanum. Von Benj. Favrin. 2. Aufl. gr. 8° (237 S.) Regensburg 1926, Pustet. M 6.—, geb. M 7.50. — Die 1. Auflage dieses kurzen und praktischen Handbuches veröffentlichte F., damals Vizerektor des Priesterseminars in Treviso, nun Kanonikus an der dortigen Kathedrale, 1906 mit dem Segen Pius' X, der ja aus der gleichen Diözese stammte und die gleichen Ämter einst inne hatte. In der Neuauflage ist das Werk noch brauchbarer geworden, nicht nur weil der Verf. die einschlägigen Canones des CIC und alle Neuentscheidungen der Ritenkongregation verarbeitete, sondern auch, weil er die behandelten Funktionen vermehrte. — Das Buch gibt mehr als der Titel andeutet. Nach wertvollen Vorbemerkungen und Regeln für jeden Bischof (nicht nur für den Ordinarius, sondern auch für den bischöflichen Administrator und Coadjutor und für fremde Bischöfe) und seine Assistenz, behandelt es die feierlichen Pontifikalvespern und -messen, sowohl die vom Bischof selbst gehaltenen als auch die von ihm assistierten, die feierliche Aussetzung und den Segen mit dem Allerheiligsten, die vom Bischof gehaltenen Prozessionen, sodann die Privatmesse. Der darauf folgende 2. Teil ist ganz neu: Darin werden die großen im Laufe des Kirchenjahres an bestimmten Tagen vorkommenden Funktionen kurz für Bischof und Assistenz behandelt. Im 3. Teil wird das Notwendige über die Funktionen der Äbte, Protonotare und anderer Prälaten gesagt. — Die Anordnung des Stoffes bei den großen Pontifikalhandlungen ist synoptisch, in nebeneinander stehenden Kolumnen für die einzelnen Funktionäre, so daß der Zeremoniär sofort einen guten Überblick hat. — Daß bei so vielen liturgischen Einzelheiten nicht alles Beifall finden wird, ist selbstverständlich. Manches richtet sich da nicht nur nach dem persönlichen Geschmack, sondern auch nach der Örtlichkeit, in welcher die Funktion stattfindet, und nach partikulären Gewohnheiten: man muß sich besonders bei diesen großen Funktionen eine gewisse Freiheit wahren, indem man die ehrfürchtig-andächtige Schönheit der ganzen Funktion als Norm gebendes Ziel bei der Bestimmung der Einzelheiten immer vor Augen hält (vgl. mein Büchlein „Liturgisches Tun" S. 23 f). Mit Recht macht der Verf. aufmerksam, daß nach can. 914 des CIC die Anfangsworte der im Appendix des Pontificale stehenden Formel für die Ankündigung des mit der Spendung des päpstlichen Segens verbundenen vollkommenen Ablasses so geändert werden müssen: *Attentis facultatibus in Iuris Codice expressis Rmus D.* etc.

1. **Karwochenbuch.** Ausgabe der *Editio Vaticana* in moderner Notation mit deutscher Übersetzung und liturgischer Einführung von K. Weinmann. 8° (362 S.) Regensburg 1924, Pustet. M 5 —, geb. M 7.—.

2. **Die Feier der hl. Karwoche.** Ausgabe der *Editio Vaticana* in moderner Notation. Mit deutscher Übersetzung und Erklärung von Pfarrer Stephan. Von K. Weinmann. 12° (758 u. 34 S.) München 1925, Kösel-Pustet.

Beide Werke des verdienstvollen Direktors der Kirchenmusikschule Regensburg suchen die neue seit 1923 vorliegende Vatikanische Choralausgabe des *Officium maioris hebdomadae* zu popularisieren und zugleich Verständnis und Liebe zur Liturgie zu fördern. Das erste ist zunächst für Kirchensänger auf kleineren Chören bestimmt und enthält daher nicht das ganze Karwochenofficium, sondern nur den Palmsonntag und das *Triduum sacrum,* weil in kleineren Kirchen die ersten drei Kartage nicht *cum cantu* gefeiert zu werden pflegen. Das zweite wendet sich an einen weiteren Kreis, alle katholischen Laien, welche die Zeremonien, Texte und Gesänge der Karwoche verstehend mitfeiern und so den von der Kirche beabsichtigten seelischen Gewinn aus der hl. Woche ziehen wollen. In diesem Volksbuche sind daher die Offizien aller Tage vom Palmsonntag bis Karsamstag einschließlich enthalten mit Übersetzung aller lateinischen Texte; jedoch ist für die vier Passionen wohl der lateinische und deutsche Text, nicht aber die Notation gegeben. Herausgeber und Verleger haben durch diese beiden Werke sich um die heilige Liturgie verdient gemacht. — Ganz besonderen Wert hat das zweite Buch durch die Erklärungen und Übersetzungen Dr. Stephans, des eifrigen Förderers der liturgischen Bewegung, erhalten. Stephan arbeitet durchaus selbständig und tiefgehend und darum sind seine Gedanken immer anregend, selbst wenn man ihnen nicht zustimmt. Übrigens bemerkt er selbst bescheiden, daß seine Erklärungen teilweise nur Vorschläge sind. Auf einem Gebiet, das historisch noch nicht ganz durchforscht ist, kann das ja nicht anders sein. Freilich, leichte Lektüre sind St.s gedrängte und inhaltsreiche, nicht immer in gemeinverständlicher Sprache gehaltene Ausführungen nicht. Aber um so größer ist der Gewinn für den eifrigen Sucher und Beter. Mir ist kein besseres Karwochenbuch bekannt.

Michael Gatterer S. J.

Mitteilungen

Nachklänge zum ersten Thomistenkongreß 1925. Im Septemberheft des „Angelicum" (3 [1926] 303—305) gibt S. Szabó O. P. eine Darstellung des Vorganges in der letzten Sitzung des Thomistenkongresses, wo er den Vorschlag einbrachte, der Kongreß möge die 24 Thesen als Grundlage aller künftigen Thomistenkongresse erklären. S. bedauert, daß von manchen Seiten eine unwahre Berichterstattung erfolgt sei. Nicht der Kongreß habe sein Votum abgelehnt, sondern der Vorsitzende, Erzbischof Janssens O. S. B., habe sofort nach der Rede S.s in der von den *Acta primi Congressus Thomistici* S. 310 berichteten Weise die Sitzung geschlossen. Da auch Schreiber dieses als Teilnehmer am Kongreß einen Bericht über diesen veröffentlicht hat (in dieser Zeitschrift 49 [1925] 465—467) und darin die letzte Sitzung anders schilderte, als es S. nunmehr tut, so glaubt er sich verpflichtet, auf die Sache zurückzukommen; er ist sich dabei wohl bewußt, daß diese Zeilen ziemlich vielen von den mehr als hundert Teilnehmern der letzten Sitzung unter die Augen kommen werden.

Vielleicht wäre über die Ablehnung des Votums S.s weniger geschrieben worden, wenn die *Acta* die Antwort des Vorsitzenden dem Inhalt nach vollstän-

diger und weniger verschleiert wiedergegeben hätten. Wer aber Janssens gehört hat, in dem wird sich sofort ein Gefühl des Widerspruches regen, wenn er die Angabe auf S. 310 der *Acta* liest. Janssens hat nicht nur im Namen des Kongresses als Vorsitzender erklärt, 1. alle Teilnehmer wollten unbedingt die Weisungen des Hl. Stuhles in bezug auf die Lehre des hl. Thomas annehmen, und 2. ebenso alle Mahnungen der Päpste über Wahrung der nötigen Freiheit des Gedankenaustausches anerkennen, — sondern er hat auch, und das deuten die *Acta* mit keinem Worte an, in scharfer Weise und entschiedenem Tone sich gegen den Vorschlag selbst gewandt, die 24 Thesen zur Grundlage künftiger Thomistenkongresse zu nehmen. Die Teilnehmer an dieser interessanten Sitzung werden sich noch an die Worte erinnern: wenn er — Janssens — über die Entstehungsgeschichte der 24 Thesen reden dürfte, so käme eine Erzählung heraus, *„quae non careret suo sapore"*. Es kann natürlich nicht Sache des Schreibers sein, sich über den Sinn dieser Worte zu äußern, er will nur die geschichtliche Tatsache feststellen. Janssens sprach auch bei diesem negativen Teil seiner Antwort mit großer Entschiedenheit, die den Eindruck erweckte, daß er sich seiner verantwortungsvollen Stellung wohl bewußt war. Seinen Worten folgte allgemeiner Applaus. Wäre dies der Fall gewesen, wenn nicht die überwiegende Mehrheit auch mit diesem negativen Teil einverstanden gewesen wäre? Auch für die Beurteilung einer Rede gilt der Satz: *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu.* Aber schon vorher äußerte sich die Ansicht des Kongresses sehr unmißverständlich. Bereits während P. Szabò sprach, entstand in den Reihen der Teilnehmer lautes Murren und Widerspruch — S. wird es vielleicht im Sprechen nicht wahrgenommen haben — und als er geendigt hatte, wäre ebenso Zeit zum Applaus gewesen, wie später nach der Rede des Vorsitzenden. Aber der Kongreß verharrte in eisigem Schweigen, nur einige wenige versuchten zu klatschen. Hätte Erzbischof Janssens abstimmen lassen, wie S. in seinem Bericht wünscht, so wird keiner, der jene Sitzung mitgemacht hat, zweifeln, welches das Resultat gewesen wäre.

An und für sich ist es ja nicht gerade auffallend, wenn auf einem wissenschaftlichen Kongreß der Vorschlag eines Teilnehmers nicht angenommen wird. Auch ist damit nichts über den Wahrheitsgehalt der 24 Thesen entschieden, da solche Fragen bekanntlich nicht durch Abstimmungen gelöst werden. Das war also auch nicht die Absicht des Kongresses bei seiner Haltung. Aber von einer *„solemnis repulsa purioris ac ‚intransigentis' Thomismi"* (Worte S.s l. c.) wird man wohl sprechen können, ohne daß es ins *„regnum phantasiae"* gehört. Der Kongreß war seiner überwiegenden Mehrheit nach der Ansicht, daß das Dekret der Studienkongregation vom 27. Juli 1914, in dem die 24 Thesen als *„tutae normae directivae"* vorgelegt (übrigens *propositae*, nicht *impositae!*) wurden, die Freiheit der katholischen Philosophen und Theologen nicht in solchem Grad beschränke, wie es die von S. als *purior Thomismus* bezeichnete Richtung will. S. wiederholt diese Ansicht einer eigentlichen Verpflichtung zu den 24 Thesen wieder, obwohl erst jüngst in dieser Zeitschrift (50 [1926] 4—26) mit entscheidenden Gründen das Gegenteil gezeigt wurde. S. erwähnt den Artikel nicht, noch versucht er, dessen Beweisführung auch nur anzugreifen. Ist es denn nicht einfachhin entscheidend für einen katholischen Theologen, wenn Benedikt XV persönlich (nicht durch eine Kongregation!) dem Jesuitengeneral ant-

wortet: „*Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio*“ (l. c. S. 9).

Dem gegenüber wird man doch nicht im Ernst einwenden wollen, diese päpstliche Entscheidung habe nur für die Gesellschaft Jesu Geltung, nur sie sei von der Verpflichtung auf die 24 Thesen entbunden, dispensiert worden. Es genügt, den Sachverhalt vor Augen zu haben. P. Ledóchowski verfaßt eine Zusammenstellung der Verpflichtungen, die für die Gesellschaft Jesu gemäß ihrem Institut und den allgemeinen kirchlichen Verordnungen in bezug auf die Lehre des hl. Thomas bestehen, und bittet den Hl. Vater um das autoritative Gutachten darüber. Hierauf erfolgt die eben zitierte Antwort. Hier handelt es sich doch um eine authentische Erklärung einer allgemeinen Verordnung, und dieselbe Entscheidung, die in diesem Fall der General des Jesuitenordens erhielt, würde auch jedem anderen zuteil, der anfragt. Es wird doch niemand behaupten wollen, der Papst habe erklärt, die 24 Thesen seien für die Gesellschaft Jesu nicht in solchem Grad *normae tutae directivae* wie für die übrige Kirche! Nein, wir haben hier einen klaren Ausspruch von höchster Stelle über den Sinn des Dekretes der 24 Thesen. Ist es zuviel gesagt, wenn man behauptet, der echt kirchliche Geist verlange hier Unterwerfung?

Möge die in theologischen Kreisen so tatenfroh aufblühende Begeisterung für Thomas von Aquin und sein Riesenwerk nicht immer wieder von nicht autorisierter Seite gehemmt und getrübt werden durch versuchte gewalttätige Eingriffe, die zwar mit großer Liebe zum engelgleichen Lehrer und letztlich zur Kirche entschuldbar, aber in ihren Folgen bedauerlich sind. (Vgl. hiezu die Ausführungen von H. Dieckmann: Scholastik 1 (1926) 567—72.)

F. Mitzka S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Grundlagen für ein Verständnis der Busslehre der Früh- und Hochscholastik

Von Prof. Dr. **Artur Landgraf**—Bamberg

In den letzten Jahrzehnten hat sich in gesteigertem Maße das Interesse der Erforschung der Bußlehre zugewandt. Sowohl die ersten christlichen Jahrhunderte als auch die Zeiten der aufblühenden Scholastik wurden ins Auge gefaßt, katholische und akatholische Gelehrte mühten sich, einen Knäuel bis zum Labyrinth komplizierter Fragen zu entwirren. Die Ergebnisse standen teilweise in schroffstem Gegensatz zueinander. Um nur einige Namen zu nennen, sei hingewiesen auf die Arbeiten von P. A. Kirsch[1]), P. Galtier[2]), J. Gartmeier[3]), G. Rauschen[4]), E. Vacandard[5]), F. Pignataro[6]), J. Stufler[7]), Fr. Funk[8]), P. Batiffol[9]), G. Esser[10]),

[1]) Zur Geschichte der katholischen Beichte, Würzburg 1902.

[2]) De poenitentia, Paris 1923.

[3]) Die Beichtpflicht historisch-dogmatisch dargestellt, Regensburg 1905.

[4]) Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i. Br.[2] 1910.

[5]) Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle: Revue du clergé français 16 (1898), 17 (1899).

[6]) De disciplina poenitentiali priorum Ecclesiae saeculorum Commentarius, Rom 1904.

[7]) Die Sündenvergebung bei Origenes: Zeitschr. für kath. Theologie 31 (1907). — Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians: Ebenda 33 (1909).

[8]) Zur altchristlichen Bußdisziplin (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I), Paderborn 1896. — Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: Theologische Quartalschrift 87 (1906).

[9]) Études d'histoire et de théologie positive, Paris 1920.

[10]) Die Bußschriften Tertullians ‚De poenitentia' und ‚De pudicitia' und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, Bonn 1905. — Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußvorschriften Tertullians: Katholik 87 (1907). 88 (1908).

K. Adam[1]), B. Poschmann[2]), H. Brewer[3]), H. Bruders[4]), G. Gromer[5]), P. Schmoll[6]), M. Buchberger[7]), A. Königer[8]), F. Gillmann[9]), B. Xiberta[10]), A. Teetaert[11]).

Während für die altchristlichen Zeiten die Quellen fast restlos in mehr oder weniger zuverlässigen Drucken vorliegen, besteht für die Erforschung der mittelalterlichen Bußlehre das Hindernis, daß der Großteil der Literatur nur handschriftlich erhalten in den Bibliotheken schlummert. Hier konnte denn an eine systematische Forschung erst gedacht werden, seitdem durch die eingehenden Arbeiten Ehrles, Denifles, Grabmanns u. a. diese Schätze aufgedeckt und namhaft gemacht worden sind. Wohl hatten schon Schmoll und Gillmann die ungedruckten Quellen herangezogen. In einem annähernd hinreichenden Maß aber geschah dies erst durch Teetaert in seinem jüngst erschienenen Werk über die Laienbeicht. Doch ist es auch ihm nicht gelungen, in allen Punkten das über der mittelalterlichen Bußlehre schwebende Dunkel aufzuhellen. Es scheint darum nicht unangebracht, einmal die Grundlagen für eine erschöpfende Darstellung derselben herauszuschälen und zugleich die letzten Ergebnisse einer solchen darzutun.

I. Methodische Voraussetzungen

1. Vor allem drängt sich die Frage auf, welcher Art der Darstellung der Vorzug zu geben ist, derjenigen, die die Bußlehre eines einzelnen Scholastikers, oder derjenigen, die ihre Entwicklung von den Anfängen bis zum Höhepunkt oder einem etwaigen Verfall verfolgt. Wir besitzen bereits vorzügliche Monographien über

---

[1]) Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, Paderborn 1917.

[2]) Die Sündenvergebung bei Origenes, Braunsberg 1912. — Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit: Zeitschrift für kath. Theologie 37 (1913). — Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (Vorlesungsverzeichnis der Akademie zu Braunsberg für das Sommersemester 1920.) — Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: Zeitschrift für kath. Theologie 45 (1921).

[3]) Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum: Zeitschrift f. kath. Theologie 45 (1921).

[4]) Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht: Zeitschrift für kath. Theologie 34 (1910).

[5]) Die Laienbeichte im Mittelalter, München 1909.

[6]) Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909.

[7]) Die Wirkungen des Bußsakraments nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1901.

[8]) Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach, München 1906.

[9]) Zur Frage der Laienbeicht: Katholik 89 (1909). — Die Laienbeicht nach Praepositinus: Katholik 90 (1910).

[10]) Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia, Rom 1922.

[11]) La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle, Bruges 1926.

die Reuelehre Alberts des Großen, über die Bußlehre des Caesarius von Heisterbach, ebenso wie über die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre und des Richard von Mediavilla. Dennoch lassen sie aus Gründen, die für die zweite Darstellungsart sprechen, so viele Fragen offen, daß dieser zweiten auch unbedingt der Vorzug zuzuerkennen scheint. Handelt es sich doch hier um die Geschichte von in Entwicklung befindlichen Problemen; eine einzelne Episode daraus bleibt schwer oder nur halb verständlich ohne ihre historischen Voraussetzungen und ohne ihre Konsequenzen. Handelt es sich zudem um Probleme, deren Stellung und Wichtigkeit, ja oft Sinn sich erst erfassen läßt, wenn man sie dort beobachtet, wo sie zum ersten Male aus dem Grunde der Erblehre emporquellen und so in einem Kontakt damit und mit anderen Problemen gefunden werden, der lockerer und lockerer wird, je weiter sie durch die Jahrhunderte fließen. Einen klassischen Beleg hiefür dürften die einst für suspekt gehaltenen Worte aus den Exercitia spiritualia des hl. Ignatius von Loyola bilden: „*Venialiter peccatur, quando eadem cogitatio peccandi mortaliter venit, et homo ei praebet aures, aliquantulum ei immorando vel recipiendo aliquam delectationem sensus, vel ubi sit aliqua negligentia in reiicienda tali cogitatione*“[1]). Sie tragen nur eine Ansicht über die läßliche Sünde vor, die sich auch bei Thomas von Aquin[2]) findet. Hier war Ujčić[3]) auf dieselbe gestoßen, hatte sie aber trotz des Beiziehens von Parallelstellen und trotz Zuhilfenahme des Kommentars des Aegidius Romanus nicht zu erklären vermocht. Ein Zurückgehen dagegen auf die ersten Wurzeln dieser im Grunde genommen augustinischen Lehre von der prärationalen Sünde erweist sie als sicher eingebaut in das allgemeine dogmatische Gebäude[4]).

Es genügt für das Verständnis der Problembehandlung bei einem einzelnen Scholastiker oft nicht das Zurückgehen auf seine nächsten Quellen; es muß dafür vielleicht die Entwicklung des Problems in einem solchen Umfang mit in den Beobachtungskreis einbezogen werden, daß wir es tatsächlich nicht mehr mit einem Querschnitt, sondern bereits mit einem Längsschnitt durch die Problemgeschichte zu tun haben; dessen Vorzug damit also als erwiesen erscheint. Wenn irgendwo, dann treffen die genannten Gründe bei der Darstellung der Bußlehre zu.

---

[1]) J. Roothaan, Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, Augustae Vindelicorum (1887) 74.

[2]) Z. B. I II q. 74 a. 3 ad 3.

[3]) Nauk o odpustnem grehu: Bogoslovni Vestnik 1 (1920—21) 141.

[4]) Man vgl. A. Landgraf, Partes animae norma gravitatis peccati, Leopoli (1925) 51. 54.

2. Ein Längsschnitt durch die Bußlehre erfordert nun vor allem eine möglichst restlose Sondierung des scholastischen Quellenmaterials. Nicht bloß die großen Meister sind durchzusehen, sondern auch die kleineren und kleinsten Geister, von denen sich Werke erhalten haben. Denn während die berühmten Magistri wie Simon von Tournai, Praepositinus, Robert von Meleduno, Alexander Hales, Bonaventura, Odo Rigaldi, Thomas von Aquin, in mächtigen Umrissen den Bau ihrer Summa zeichneten, setzten sie manche Meinungen, die uns heute fremd sind, damals aber gang und gäbe waren, als bekannt voraus und konnten dies auch; für ein Verständnis ist uns aber eine Kenntnis dieser Voraussetzungen unerläßlich. Andere, kleinere Geister dagegen bemühten sich noch, vielleicht um sich selber Klarheit darüber zu verschaffen, um diese wissenschaftlichen Voraussetzungen. Sie taten gleich Gesellen und Lehrlingen eine von ihren Zeitgenossen unbeachtete und wenig geschätzte Kleinarbeit, die aber heute manchmal allein uns in Stand setzt, ein wichtiges Problem richtig zu erfassen. Manches Vorsatzblatt, das für wertlos erachtet wurde, kann damit eine damals ungeahnte Bedeutung gewinnen. Obendrein macht allein eine solche allgemeine Erfassung der vorhandenen Literatur es möglich über Prioritätsfragen ein Urteil zu fällen. A. Teetaert[1]) verzeichnet es z. B. als ein Verdienst Wilhelms von Auvergne, *contritio* und *attritio* zum erstenmal reinlich voneinander geschieden zu haben. In Wahrheit findet sich aber diese Unterscheidung vielleicht schon bei Anselm von Canterbury, sehr deutlich bei Alanus von Lille und vor allem bei Praepositinus, nicht in der Summa, sondern in seinen im Cod. lat. 1708 der Bibliothèque Mazarine zu Paris erhaltenen *Quaestiones*, wo der betreffende Passus anhebt: *„Aliud est contritio cordis et aliud attritio"*[2]). Er mag sich um die Priorität seiner Ansicht vielleicht mit Simon von Tournai streiten, der in seiner Summa[3]) ebenfalls scharf die *attritio* von der *contritio* scheidet. Ebenso ist nicht erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Ansicht entstanden, daß die Beichtverpflichtung auf ein stillschweigendes Gebot Christi zurückgehe[4]); sie ist ebenfalls bereits in den *Quaestiones* des Praepositinus[5]) vertreten.

[1]) La confession aux laïques 258.

[2]) Fol. 245v. — Auf fol. 232 dieses Miszellankodex lesen wir die Rubrik: *„Questiones Prepositini Cancellarii Pari[siensis]*. Beginnt (fol. 232): *„Cumulus perfectionis est diligere inimicos"*. Schließt (fol. 261v): *„consensit in eam ante omnem creatum. — Explicit"*.

[3]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14886 fol. 58v.

[4]) A. Teetaert, La confession aux laïques 362.

[5]) Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 236v.

3. Die Forschung darf sich nicht auf die eigentlichen Scholastiker, die Juristen und die Literatur der Bußbücher beschränken. Es sind auch die Schriftkommentare heranzuziehen, die schon um die Zeit Hugos von St. Victor mehr den Charakter einer biblischen Theologie annahmen und in ihren *Quaestiones* spekulativ in den Ideengehalt der Hl. Schrift einzudringen versuchten. Die kurzen, aber äußerst gehaltvollen *Quaestiones de divina pagina* des Robertus de Meleduno sind nur in einer einzigen Handschrift, nämlich dem Cod. lat. 1977 der Nationalbibliothek in Paris bekannt. Und doch sind es gerade sie, die über die in seiner Summa[1]) übergangenen Fragen aus der Bußlehre Aufschluß geben. — Selbst die Homiliensammlungen und die sonstigen Schriften paränetischen Inhalts dürfen nicht außer Acht gelassen werden.

Leider hat der Brand der Löwener Bibliothek vom Jahre 1914 hier manche bedauerliche Lücke verursacht. Clm. 19134, die einzige bekannte Handschrift der Sentenzen des Magisters Omnebene ist dabei zugrunde gegangen. Ein Glück, daß sich wenigstens eine photographische Reproduktion derselben im Cod. sim. 168 der Münchener Staatsbibliothek findet. Aus den Schätzen der Pariser Nationalbibliothek gingen bei der gleichen Gelegenheit verloren die wertvolle Handschrift der Summe des Petrus Cantor im Cod. lat. 14445, an die sich M. Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode gehalten hatte, ebenso wie die im Cod. lat. 18113 enthaltenen Sentenzen Wilhelms von Champeaux. — Vielleicht werden doch die großen Bibliotheken, angeregt durch dieses katastrophale Ereignis, dazu übergehen, von allen wertvolleren Handschriften Reproduktionen herzustellen und vielleicht auch solche Reproduktionen der problemgeschichtlich wichtigeren Handschriften der schwer zugänglichen ausländischen Bibliotheken ihren Beständen einzureihen. Die wissenschaftliche Forschung würde ihnen dafür Dank wissen.

4. Bei der Behandlung der Bußlehre selber, deren Terminologie damals noch nicht durch irgendwelche kirchliche Entscheidungen eine eindeutige Prägung erhalten hatte, ist vor allem der Fehler zu vermeiden, unsere heutige Begriffswelt und Terminologie ungeprüft in der Früh- und Hochscholastik als gegeben vorauszusetzen. Ebenso wäre es verkehrt, der heutigen Theologie geläufige Verknüpfungen zwischen den einzelnen Problemen ohne weiteres als damals erkannt annehmen und daraus irgendwie auftauchende Schwierigkeiten lösen oder herrschende Dunkelheiten aufhellen zu wollen, oder umgekehrt heute nicht mehr gebräuchliche Problemverknüpfungen zu vernachlässigen. Wir haben es eben mit einer Zeit zu tun, in der sich in langsamem Prozeß aus den Daten der Schrift und der Erblehre heraus die Theologie einen Einblick in die Ökonomie des Bußwerkes erarbeiten mußte. Es mag darum

[1]) Cod. lat. 191 der Stadtbibliothek Brügge; Cod. lat. 297 der Universitätsbibliothek Innsbruck.

nicht wundernehmen, daß das Problemgewebe von heute und damals nicht selten wesentliche Unterschiede aufweist. Es ist eine Kenntnis und spekulative Erfassung des gesamten vorliegenden Materials notwendig, um ein zuverlässiges Bild von der Ideenwelt jener Zeit gewinnen zu können[1]).

2. Die wichtigsten Probleme

Es sei vor allem auf diejenigen Fragen hingewiesen, die beim Studium der Bußlehre zuerst auffallen, weil sie sich von der heutigen Auffassung unterscheiden.

I. 1. Grundlegend für den ganzen Zeitraum vom 8.—13. Jahrhundert ist die Überzeugung von der Nachlassung der Sünden durch die *conversio* oder *contritio,* die sich schon seit Alcuin auf die Stelle bei Ezechiel 18,21 stützt: *„In quacumque hora conversus fuerit peccator, vita vivet et non morietur“*[2]), für die aber, besonders seit Anselm von Canterbury, auch andere Schriftstellen gleichen Sinnes eingeschoben werden, wie: *„Convertimini ad me, et ego convertar ad vos“*[3]). Bis ins 13. Jahrhundert hinein blieb diese Überzeugung das Fundament, auf welches die theologische Spekulation sich stützte und an dem sie nicht zu rütteln wagte. Ebenso unentwegt hielt sie aber auch an der Notwendigkeit der *confessio* fest, für die Alcuin zum erstenmal ein reiches Beweismaterial zusammengestellt hat[4]). Die ganze spekulative Kraft von fünf Jahrhunderten erschöpft sich darin, die Verträglichkeit zwischen vorkonfessioneller Sündentilgung und Beichtpflicht erklärlich zu machen. Lediglich betreff der Art der Verpflichtung zur Beicht machte man Zugeständnisse und man schwankte hier, ob dieselbe rein göttlicher oder bloß kirchlicher Institution sei. Diese Ansichten sind, um nur einen Überblick darüber zu geben, zum großen Teil zusammengestellt in einer Glosse zum *Digestum vetus,* die sich im Codex Can. 13 der Bamberger Staatsbibliothek findet (fol. 234):

---

[1]) Man vgl. hiezu die trefflichen Ausführungen A. Teetaerts in seinem bereits genannten überragenden und bewundernswerten Werk: La confession aux laïques XIII.

[2]) De virtutibus et vitiis liber c. 13 (PL 101,623). — Man vgl. Eadmer, Liber de S. Anselmi similitudinibus c. 175 (PL 159,695). — Bruno Astensis, Commentarius in Joannem. Pars II c. 11 (PL 165,545). — Abaelard, In Epistolam ad Romanos lib. 2 c. 4 (PL 178,840). — Honorius Augustodunensis, Speculum Ecclesiae. Dominica in Quadragesima (PL 172,881). — Werner von St. Blasien, Defloratione S. Patrum (PL 157,1184).

[3]) Is 45,22; Joel 2,12; Zach 1,3. — Man vgl. Anselm von Canterbury, De concordia praescientiae et praedestinationis. II cap. 6 (PL 158,528—529).

[4]) Epistola 112, Ad fratres in provincia Gothorum (PL 112,337 ff).

„... et ideo videndum, quando oris confessio fuerit instituta, et utrum sit necessaria vel tantum voluntaria; qualiter sit facienda, cui, quando. Dicunt quidam institutam fuisse in paradiso statim post peccatum dicente Domino ad Adam, ubi es; ideo enim quesivit, ut eo confitente peccatum daretur forma aliis in posterum confitendi. Sed quia in illa interrogatione Dominus minus expresse videbatur ad confitendum monuisse, ideo post expressius quesivit a Chain in fratricidio, ubi est Abel frater tuus. Alii dicunt, quod sub lege fuit primo statuta, quando Josue precepit Achor crimen suum confiteri, et lapidatus est. Alii dicunt, quod in novo testamento tantum a Jacobo dicente: ‚confitemini alterutrum peccata' etc. Sed melius dicitur eam institutam a quadam forte ecclesie universalis traditione potius quam ex novi vel veteris testamenti auctoritate. Et traditio ecclesie obligatoria est ut preceptum ar. XI di. ‚in his rebus'. Est ergo necessaria confessio in mortalibus apud nos; apud Grecos non, quia non emanavit talis traditio apud illos, sicut nec conficitur in acimis, sed in fermentatis. Illud ergo Jacobi: ‚confitemini alterutrum' etc. fuit consilii primo. Alioquin ligaret et Grecos consuetudine non obstante eorum" [1]).

Solange man eine Sündennachlassung als notwendig vor der Beichte gegeben annahm, zählten all diese Annahmen zu den spekulativen Möglichkeiten. Erst seit man der priesterlichen Absolution einen Einfluß *ex opere operato* auf die Sündennachlassung zuschrieb, mußte hier ein Wandel eintreten.

Grundlegend für ein Verständnis der Bußlehre ist also eine Untersuchung über die notwendige Verknüpfung zwischen *conversio* oder *contritio* und der Sündennachlassung.

Der Name *contritio* ist ohne Zweifel dem Psalm 50,19 entnommen: *cor contritum et humiliatum non despicies*[2]). Erst seit Anselm erscheint dieser Name. Vorher[3]) war, wohl unter dem Einfluß Isidors von Sevilla, dafür *compunctio* gebräuchlich, das der Apostelgeschichte 2,37 entstammt: *His autem auditis compuncti sunt corde.* Die *compunctio* wird von Isidor von Sevilla und den unter seinem Einfluß stehenden Theologen Alcuin[4]) und Smaragdus[5]) definiert als: *„humilitas mentis exoriens de recordatione peccati et timore iudicii"*.

---

[1]) Der gleiche Text findet sich auch in einer Glosse zum Infortiatum. Cod. Bamb. Can. 14 fol. 164v. — Über die Schwankungen in der Festlegung der Art der Notwendigkeit der Beichte vgl. man auch A. Teetaert, La confession aux laïques.

[2]) Anselm von Canterbury weist darauf hin in seiner Meditatio in Psalmum Miserere n. 37 (PL 158,847): *„Ergo, bone Domine, bone Deus, qui contribulasti capita draconum in aquis et rogationem contribulati non adiicis, contribula venenatae superbiae meae caput in diluvio lacrymarum, ut tibi sacrificem meum spiritum cum patientia tribulatum, nam et ‚cor contritum', hoc est cum gratia tua tritum vel strictum. Multi enim sine gratia tua, Deus, diversis doloribus et sollicitudinibus teruntur in cordibus et stringuntur, et tamen ..."*

[3]) Alcuin, De virtutibus et vitiis c. 11 (PL 101,620). — Smaragdus abbas, Diadema monachorum c. 16 (PL 102,613). — Haymo von Halberstadt, De varietate librorum II, c. 57 (PL 118, 922).

[4]) A. a. O. [5]) A. a. O.

2. Die unbeholfene, sich auf Isidor von Sevilla stützende Spekulation, mit der sich die Theologen des karolingischen Zeitalters an eine Untersuchung der Wirksamkeit dieser *compunctio* wagen, zeitigte wiederum uns heute merkwürdige Resultate.

Bei Alcuin lesen wir: *„Compunctio cordis ex humilitatis virtute nascitur; de compunctione confessio peccatorum; de confessione poenitentia; de poenitentia vero proveniet delictorum indulgentia. Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis et recordatione peccatorum et timore iudicii. Ex gemino fonte compunctionis solent profluere lacrymae; id est dum merita operum suorum diligentius considerat; altera dum desiderio aeternae vitae suspirat. Unde propheta ait: ‚Sitivit anima mea ad Deum vivum: quando veniam et apparebo ante faciem Dei? Fuerunt mihi lacrymae meae panis die ac nocte' (Psal. 41,3,4). Item: ‚Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini' . . Et ‚cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum' (Psal. 83,3). — Quatuor sunt qualitates affectionum, quibus cogitatio iusti taedio salubri compungitur, hoc est memoria praeteritorum facinorum, recordatio futurarum poenarum, consideratio peregrinationis suae in huius vitae miseria, desiderium supernae patriae, quatenus ad eam quantocius valeat pervenire. Quando ergo ista in corde hominis fiunt, sciendum est tunc esse Deum per gratiam suam cordi humano praesentem. Unde et in psalmo dicitur: ‚Deus, vitam meam nuntiavi tibi; posui lacrymas meas in conspectu tuo, sicut et in promissione tua' (Psal. 55,9). Promissio indulgentiae, quam habemus a Deo, lacrymas poenitentiae excitat cordi nostro. Thesaurus desiderabilis in corde hominis, compunctionis dulcedo. Anima hominis, quae in oratione compungitur, valde illi proficit ad salutem. Cum per orationem compunctio effunditur, Spiritus Sancti praesentiam adesse cordibus nostris dubium non est"*[1]).

Mit der *compunctio* ist also die Gnade Gottes in der Seele gegenwärtig. Wie nun bei der Sündennachlassung die Gnade Gottes sich geltend macht, dafür bringt Alcuin eine Stelle aus dem Johanneskommentar des hl. Augustinus[2]):

„Processit et adhuc ligatus est; adhuc involutus, tamen foras iam processit. Quid significat? Quando contemnis, mortuus iaces; et si tanta, quanta dixi, contemnis, sepultus iaces; quando confiteris, tunc procedis. Quid est enim procedere, nisi ab occultis velut exeundo manifestari? Sed ut confitearis, Deus facit voce magna clamando, id est magna gratia vocando"[3]).

Es bedarf somit der Mensch, um überhaupt zur Beichte zu kommen, der Gnade Gottes. Die Gnade Gottes für dieses Leben schlechthin ist im Sinne der Alcuinschen Theologie die *„fides*[4]), *quae*

[1]) De virtutibus et vitiis c. 11 (PL 101,620 f).

[2]) Augustinus, Tractatus 49 in Johannem, n. 24 (PL 35,1757).

[3]) Alcuin, Commentariorum in Joannem lib. 5 c. 27 (PL 100,903).

[4]) Alcuin, Commentariorum in Joannem lib. 1 c. 6 (PL 100,751): *„‚Gratiam pro gratia'. Geminam ergo nos gratiam accepisse testatur, unam videlicet in praesenti, alteram vero in futuro. In praesenti quidem fidem, quae per dilectionem operatur; gratia Dei est, quia quod credimus, et ut diligamus, ut opere-*

per dilectionem operatur". Ohne die *caritas* wird denn auch keine Sünde nachgelassen[1]).

3. Diese Lehre wird mit der fortschreitenden Spekulation mehr und mehr ausgebaut, in ihrem Kern bleibt sie sich aber immer gleich: Der Mensch bedarf zur Rechtfertigung der göttlichen Tugenden. Die göttlichen Tugenden sind für die Rechtfertigung die *gratia operans* und *cooperans*. Sie erscheinen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts als das einzige, was man als Gnade im eigentlichen Sinne zu bezeichnen wagt. Eine heiligmachende Gnade im heutigen Sinne ist bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts fast unbekannt. Einen ausführlichen Beweis für diese Aufstellungen muß ich mir für eine größere, in der Hauptsache bereits abgeschlossene Arbeit versparen. Hier sei wahllos nur auf einige Stellen verwiesen.

Andeutungen finden sich bereits in der *Glossa ordinaria* des Walafridus Strabo: *„‚Ad ianuam'. Janua regni moraliter poenitentia est cum fide, quae operatur salutem variis languoribus. Varia enim sunt vitia, quibus languescit civitas mundi"*[2]). — *„‚Est scriptum'. Vere nemo venit ad me, nisi pater docuerit, quia ita testantur prophetiae. Omnes homines regni illius, id est christianae fidei, ‚erunt docibiles Dei', quia etsi homines foris loquuntur, tamen Deus solus intus sensum aperit, intus instruit veritatis cognitione et amore. Ita quicumque audit et dixit a Patre, venit ad me"*[3]). — Abaelard in seinem Kommentar zum Römerbrief: *„‚Quoniam quidem'. Ac si diceret: utrorumque est per gratiam, quia utrosque iustificat per fidem, quae ad caritatem, ut diximus perducit"*[4]). Nach ihm besteht auch die Adoptivkindschaft Gottes in der *caritas*[5]).

4. Daß diese Gnadenlehre sich in letzter Linie auf den hl. Augustinus stützt, ergibt die 26. Distinktion des 2. Sentenzen-

---

mur bona quae novimus, non ullis praecedentibus meritis nostris, sed ipso largiente percepimus, qui dicit: ‚Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis et fructum afferatis' (Joan. 15,16). Et ut vitam propter fidem et dilectionem per opera bona percipiamus aeternam, gratia Dei est, quia ne a bono deviemus itinere, ipso duce semper opus habemus, cui dicitur: ‚Deduc me, Domine, in via tua et ambula in veritate tua' (Psal. 85,11)."

[1]) Alcuin. Epistola 222 (PL 100,496): *„‚Caritas est, quoniam cooperit multitudinem peccatorum' (1 Petr 4,8), sine qua etiam peccata non dimittuntur. quam beatus Apostolus intantum laudavit, ut nec martyrium, nec saeculi contemptum, nec flammarum incendia sine illius bonitate prodesse testetur"*.

[2]) Glossa ordinaria. Evangelium Marci, c. 1 (PL 114,184).

[3]) Glossa ordinaria. Evangelium Joannis, c. 6 (PL 114,383).

[4]) In epistolam ad Romanos. Lib. 2 c. 3 (PL 178,838).

[5]) Ebenda. Lib. 4 c. 9 (PL 178,920): *„Multo plus est filium fieri quam misericordiam consequi. Illud quippe inchoationis est, hoc est perfectionis; misericordiam consequimur, cum nos Deo vocante, et nisi convertamur, comminante, ad ipsum convertimur. ne ab ipso puniamur. Filii vero efficimur, cum iam perfecta caritas foras mittit hunc timorem"*.

buches des Lombarden. Einen Auszug daraus finden wir in dem dem Ende des 12. Jahrhunderts angehörigen Cod. lat. 627 der Pariser Nationalbibliothek:

„Nunc de operante et cooperante gratia agendum est. Operans gratia est, que preparat et liberat voluntatem hominis, ut sit bona. Cooperans vero iam bonam sequitur adiuvando. Quas Augustinus sic distinguit: Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit. Voluntas est [79] animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum, que ut non admittat malum et adipiscatur bonum, Dei gratia prevenitur. Vel aliter: voluntas est, qua peccatur et recte viritur.

Predicte gratie hoc modo accedunt ad hominem: Deus, qui earum dator est, hominem primo nolentem prevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit; ac per hoc bona hominis voluntas gratiam comit⟨t⟩atur, non gratia voluntatem. Unde Augustinus: Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei aliquid meriti precedit humani. Dicitur autem ipsa gratia fides cum dilectione. Ideoque Augustinus tractans, quomodo iustificati simus ex fide et tamen gratis, dicit apostolum hoc dixisse, ne fides superba sit et dicat: Si ex fide, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit: habeo fidem, ut merear iustificationem, respondetur ei: quid habes, quod non accepisti? Fides enim, qua iustificatus es, gratis tibi data est"[1]).

5. Die Gleichstellung zwischen heiligmachender Gnade und göttlichen Tugenden kommt auch in der häufig auftretenden Frage zum Vorschein, welche *virtus* eigentlich die *gratia prima* sei. In beängstigender Weise sogar macht sie sich bei der Kindertaufe geltend. Nachdem schon lange daran getastet worden war, ob Adam von Anfang an die Tugenden besaß oder nicht, erhebt sich drohender und drohender eine andere Frage: Wie können denn die Kinder in der Taufe gerechtfertigt werden, die ja noch nicht glauben können? Das Wesen der göttlichen Tugenden war damals noch nicht erforscht und es bereitete Denkschwierigkeiten vom Empfang von Tugenden, die sich nicht betätigen können, zu sprechen. Ein Schüler Alcuins, Amalarius von Metz, hat ganz im Anfang des 9. Jahrhunderts diese Frage in einem auffallenden Umfang behandelt und um das Dasein des rechtfertigenden Glaubens darzutun, auf das Hinreichen des Glaubens der Paten verwiesen[2]). Es gibt kaum einen Kanonisten und Scholastiker, der sich nicht mit der Lösung dieser Schwierigkeit beschäftigt hätte. Um dem Dilemma zu entgehen, unterschieden manche zwischen Gutheit und Gerechtigkeit und man wollte sogar der Taufe eine Sündenvergebung zuschreiben ohne Eingießung der Gnade. Während Petrus Lombardus[3]) hier

[1]) Fol. 78v f. [2]) De ecclesiasticis officiis lib. 1 c. 24 (PL 105,1024).

[3]) IV dist. 4 cap. 7; Quaracchi (Bonaventuraausgabe) IV (1889) 93. — Man vgl. Bandinus, Sentenzen. IV dist. 4 (PL 192,1094).

noch keine klare Entscheidung zu treffen wagte, machte zum erstenmal Robert von Melduno in einer umfangreichen Quaestio seiner Summe gegen die letzten Verirrungen Front. Aber auch er vermag nur zu sagen, daß wir eine von Glaube und Liebe verschiedene Gnade durch die Taufe erhalten müssen. Des näheren zu bestimmen, worin sie bestehe, geht noch über seine Kräfte[1]). Spekulativ hat hierzu bereits Anselm von Canterbury Stellung zu nehmen versucht. Auf ihn geht denn auch die Unterscheidung zwischen Rechtheit *(rectitudo)* und Gerechtigkeit *(iustitia)* zurück.

6. Für ein Verständnis der Bußlehre ist es nun wichtig, daß die *virtutes* nicht als *gratia elevans,* sondern bis ins beginnende 13. Jahrhundert bloß als *gratia sanans* betrachtet werden. Die Statuierung des übernatürlichen Zieles als Fundament einer übernatürlichen Ordnung ist in der Früh- und teilweise auch Hochscholastik noch nicht klar herausgearbeitet[2]). Die Gnadenlehre dieser Zeit unterscheidet sich dadurch in ihrem ganzen methodischen Aufbau wesentlich von der heute üblichen.

7. In ihrer Eigenschaft als *gratia sanans,* in der sie rechtfertigen, treten die Tugenden nun in Gegensatz zur Sünde und sind dadurch geeignet, die Sünde zu tilgen. Die Sünde als die Ungerechtigkeit wird durch den Komplex der Tugenden als die Gerechtigkeit kompensiert. Es ist nicht rein zufällig, daß Hugo von St. Victor durch die *contritio* lediglich die Sündenschuld, nicht aber die ewige Strafe tilgen läßt, denn nur die habituelle Schuld steht in einem solchen unmittelbaren sich gegenseitig ausschließenden Gegensatz zu den Tugenden. Es herrschte eben damals eine ausschließlich physische Betrachtungsweise der habituellen Sünde vor, neben der die moralische sich nur selten schüchtern zeigte.

Eine Untersuchung des Begriffes, den jene Zeit vom *peccatum habituale* hatte, kann dies nur bestätigen. Leider ist eine solche hier nicht möglich, denn

---

[1]) Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 191, fol. 259—260v. — Ich werde in einer eigenen Arbeit auf diese Frage zurückkommen.

[2]) Unter den ersten, die sich einer *gratia elevans* bewußt wurden, dürfte noch Hugo Ambianensis sich befinden. Dialogorum lib. 4 n. 6 (PL 192, 1184): *„Sed aliud est a Deo fieri creaturam plenam in natura et perfectam pro modo conditionis bonae, aliud iam existentem in natura perfectam supra se provehi caritate et caritatis merito in ipsum, qui summe est, perfici beatitudine pro modo gratiae".* — Sogar bei Hugo a Sancto Charo finden wir noch eine Beweisführung für die Unverdienbarkeit der *gratia prima,* die nicht recht mit dem Charakter des Übernatürlichen zu operieren weiß, wenn auch derselbe nicht völlig verwischt ist. (In 2 dist. 28: Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 109v.) — Man vgl. auch das von ihm gebotene Schema der verschiedenen Gnaden. (In 2 dist. 26: ebenda fol. 106.)

sie darf sich nicht bloß auf das eigentliche *peccatum habituale*[1]) beschränken, dessen Begriff sich nur langsam klärte und fast durchwegs im Physischen stecken blieb; sie muß übergreifen noch auf den Begriff der Gerechtigkeit und der Erbsünde, die als Urbild des *peccatum actuale* galt[2]). Wenn auch die Grundlagen für eine befriedigende Darstellung des Sündenbegriffes schon früher gegeben waren, so ist es doch erst Anselm von Canterbury, der eine Synthese wagte, unter dessen Einfluß dann trotz mancher Verschiedenheiten noch Hugo von St. Victor steht.

Auch diese Spezialforschungen über Gerechtigkeit und habituelle Sünde ziehen unerwartet weite Kreise. Während am Anfang hier der Begriff von *similitudo* und *imago Dei* allein anregend wirkte, tauchte bald zur Erläuterung der dem Buche der Weisheit[3]) entnommene und durch die Väter weitergegebene Begriff von *species, modus* und *ordo* auf, in denen alle Dinge geschaffen wurden. Besonders aus diesem letzten versuchte man es sich klar zu machen, wie es möglich sei, Sünden *in infinitum* auf seine Seele zu häufen. Philipp von Grève, Alexander Hales, Johannes von Rupella beschäftigen sich in langen Quaestionen damit.

Merkwürdig ist hier, wie lange man sich — obwohl doch bereits Abaelard eine Identität abgewiesen hatte — mit dem Unterschied zwischen *vitium* und habitueller Schuld quälte, und was es Mühe kostete, die *ignorantia* gegenüber der habituellen Schuld abzugrenzen. Auch hier ist es charakteristisch, daß erst sehr spät die Sünde als Zerstörung übernatürlicher Güter dargestellt wird.

8. Nachdem, wie wir noch sehen werden, die Frühscholastik nur die unmittelbar rechtfertigenden Bußwerke berücksichtigt, die *simul tempore* mit der Rechtfertigung selber sind, den Werken aber, die vor der Rechtfertigung geschehen, nur eine geringe Aufmerksamkeit zuwendet, hat sie auch über das Verhältnis zwischen den vor der Rechtfertigung liegenden Bußwerken und der Rechtfertigung selber sich wenig klar geäußert. Die Betrachtung dieser Werke bleibt fast ausschließlich im Rahmen der Lehre von den verschiedenen Arten von Furcht. Einzig der Punkt ist mit überraschender Präzision herausgearbeitet, daß die *gratia prima* in keiner Weise Gegenstand des Verdienstes sein kann[4]). Selbst der Glaube, der als *gratia prima* angesprochen wird, verdient noch nach Simon

[1]) Den Namen *peccatum habituale* kennt man damals noch nicht, wo man nur zwischen *peccatum originale* und *actuale* zu unterscheiden wußte.

[2]) Man stellt häufig die Frage, ob unser *originale* in Adam ein *peccatum actuale* war.

[3]) Sap 11,21: „*Omnia numero, pondere et mensura disposuisti*".

[4]) Man vgl. z. B. die entschiedene Äußerung des Magisters Martinus (Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556 fol. 314v): „*Constanter asserendum est hominem non posse sibi mereri primam gratiam. Quod autem dicit auctoritas super Lucam* [die Parabel von den Talenten], *intelligitur de merito comitante* [ms. *commutante*] *primam gratiam, scilicet de motu surgente ex gratia et libero arbitrio, qui motus meritum est, quia commeretur homo contritionem*".

von Tournai nicht die Rechtfertigung, sondern kommt nur zugleich mit ihr zum Dasein[1]).

Stephan von Langton fügt dem noch hinzu, daß die vor der Rechtfertigung geschehende Buße lediglich als *causa sine qua non* zur Wiedererlangung der Tugend der Gottesliebe mitwirke, nicht aber als *causa efficiens*, die einzig in Gott zu suchen ist[2]). Die im Zusammenhang mit Langton stehenden Quaestiones des Codex lat. 353 der Erlanger Universitätsbibliothek (fol. 65—103v)[3]), die nach dem Jahre 1231 verfaßt wurden[4]), unterscheiden ein dreifaches *meritum*: ein *meritum efficientie, congruitatis* und *exigentie vel habilitatis*. Nur mit dem zweiten und dritten Verdienst kann die *gratia prima* verdient werden[5]). In der gleichen Richtung hatte sich bereits auch Magister Martinus geäußert[6]). Praepositinus beschränkt sich im Anschluß an eine andere Äußerung des Magisters Martinus[7]) sogar darauf, daß nicht von einem *meritum precedens*, sondern bloß von einem *meritum concomitans iustificationem* die Rede sein könne[8]).

---

[1]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14886 fol. 35v: *Consortio ergo fidei opera, que sunt in fide, meritoria sunt vite, non tamen ex fide, id est ex fidei merito est iustificatio, licet legatur fidem mereri iustificationem, non quia iustificetur homo merito fidei, sed quia bene congruunt et simul in eodem conveniunt et fides et iustificatio*".

[2]) Bamberger Staatsbibliothek, Cod. Patr. 136 fol. 22: „*Dicimus, quod penitentia dicitur restituere ablata tamquam causa sine qua non restituitur caritas amissa, sed non velut causa efficiens, quia solus Deus est causa huiusmodi*".

[3]) Die Frage „*Utrum idem sit reatus et macula*" (fol. 102—102v) findet sich wörtlich in der Quaestio 101 des wohl mit Sicherheit Langton zugehörigen Cod. Vatic. lat. 4297 (fol. 81v).

[4]) Praepositinus ist auf fol. 83 als tot genannt.

[5]) Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353 fol. 84: „*Est autem triplex meritum: efficientie, secundum quod meritum alicuius facit, quod premietur in aliquo; quod non consequeretur nisi per meritum. — Est meritum congruitatis. Unde dicitur, quod beata virgo meruit portare Dominum; hoc est, congrua fuit. Non enim hoc effecit merito, quia hoc fuit supra omnia merita. — Est meritum exigentie vel habilitatis. Secundum hoc meretur quis primam gratiam, id est habilitatur vel habilitari debet ad recipiendam eam; et habilitatus meretur eam secundo modo accepto hoc verbo ‚meretur', quia habilitatus congruus est, ut accipiat eam. Sed merito efficientie nullus meretur primam gratiam, quia merita non sufficiunt ad eam habendam*".

[6]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556 fol. 314v: „*Solutio: Hec propositio ‚homo potest facere, ut habeat primam gratiam' dupliciter potest intelligi. Potest uno modo sic, id est homo potest se parare et reddere habilem et idoneum ad gratiam suscipiendam, si Deus illi eam voluerit inspirare. Si est sic intellecta, [vera] propositio. Si vero intelligas: homo potest facere etc. id est merita hominis hoc possunt, ut intuitu meritorum aliquorum inspiretur ei prima gratia, non est verum*".

[7]) Man vgl. oben S. 172 Anm. 4.

[8]) Quaestiones. Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 253,241 und vor allem 247v: „*Et nota, quod quidam volunt concedere, quod quis me-*

Damit ist für ihn das Schema von den vier bei der Rechtfertigung mitwirkenden Stücken maßgebend, mit dem wir uns noch näher zu beschäftigen haben[1]).

9. Ehe wir auf die sakramentale Bußlehre eingehen, sei auch noch erwähnt, daß bei den einzelnen Autoren sehr schwer festzustellen ist, was sie unter der für ein Verständnis wichtigen *fictio* verstehen. Ich konnte mir hierüber nur drei ausdrückliche Zeugnisse notieren:

Magister Omnebene: „*Item accedenti ficto corde non remittitur, quia si remitteretur, haberet caritatem, et si haberet, non esset fictus. Et sic videtur, quia nulli adulto remittetur peccatum in baptismo*“[2]).

Robert Courçon: „*Item queritur, pro quanto dicitur accedere non fictus? Ideo, quia ante conteritur. Ergo omnis non ficte accedens recivit gratiam ante baptismum. Ergo nullus ex effectu baptismi incipit eam habere, si ideo non accedit fictus. — Respondeo: Ille non fictus accedit, qui quantumcumque stat in eo, est coadiutor Dei; et tunc cum movet liberum arbitrium, quantumcumque potest ad penitendum, baptismus superveniens confert ei gratiam, id est ex effectu baptismi recipit gratiam, quia hereticum est dicere, quod nichil confertur ex virtute baptismi*“[3]).

Guido von Orchelles: „*Item queritur de ficte accedente, quod consequatur beneficium auctoritate clavium. Videtur enim, quod nullum, quia non conteritur. Ergo nichil ei dimittitur de culpa. Ergo nichil de pena. Ergo nichil consequitur de tali absolutione. — Contra, si ficte accedat ad baptismum, tunc incipit ei baptismus valere, cum incipit penitere. Ergo eadem ratione, si ficte accedat ad absolutionem, tunc incipit ei valere, cum incipit penitere. — Solutio: Non sequitur, quia in baptismo caracter imprimitur, in absolutione vero nequaquam. Nichil ergo commodi consequitur ficte accedens, nisi quod, si notorius est peccator, scandalum tollitur*“[4]).

Es wird somit kein wesentlicher Unterschied zwischen der *fictio* beim Empfang der Taufe und der beim Empfang des Buß-

---

reatur veniam peccatorum. Nemo enim meretur Dei dona, id est prima. Remissio autem peccatorum est prima gratia, quam Deus infundit homini. Ergo nemo potest eam mereri. Quod verum est. Sed tamen quodammodo potest dici, quod meretur veniam, quia quam cito infunditur gratia, tam cito consentit. Verbi gratia, amicus meus intrat domum meam me nesciente, et quam cito video, statim congratulor ei. Sic Deus infundit gratiam alicui nescio eo. Set quam cito comperit, statim cooperatur gratie.“

[1]) Ähnlich liest man auch bei Martinus de Fugeriis (Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3116 fol. 78ᵛ).

[2]) München, Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 fol. 47.

[3]) Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247 fol. 109.

[4]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 17501 fol. 54. — Als viertes und fünftes Zeugnis kämen noch das Guidos von Orchelles (unten S. 190 Anm. 1) und das Hugos a S. Charo (unten S. 190 Anm. 2) in Betracht.

sakramentes gemacht. Sie besteht im Mangel der nötigen Vorbereitung auf die Sündennachlassung, damals der *contritio*.

II. Wie steht es nun mit der Wirksamkeit des Bußsakramentes? Hier gilt es, an Probleme zu rühren, die in ihrer Darstellung von den bereits genannten beeinflußt werden oder dieselben beeinflussen. Ich kann nur auf die grundlegendsten hindeuten.

1. Über die allmähliche Fixierung des Sakramentsbegriffes und über die Art ihrer Gnadenwirksamkeit haben wir von F. Gillmann[1]), B. Geyer[2]) und von Schäzler[3]) treffliche Abhandlungen. Leider hat von Schäzler noch nicht die reichen vorliegenden handschriftlichen Materialen verarbeitet[4]).

2. Sobald die Eigenschaft der Sakramente als praktische Zeichen wachsende Anerkennung findet, macht sich über die Zuteilung derselben an die Buße, der man ähnlich wie der Ehe eine Ausnahmestellung zuerkennen möchte, ein Schwanken bemerkbar. Simon von Tournai deutet in seiner Summe das *efficit quod significat* dahin, daß es zu bedeuten habe *effici significat*, gleichgültig ob es durch das Zeichen hervorgebracht werde oder nicht[5]). Stephan von Langton dagegen unterscheidet noch, gleich dem Lombarden, zwischen solchen Sakramenten, die im Neuen, und solchen, die schon im Alten Testament eingesetzt wurden. Die im Neuen Testament eingesetzten bewirken das, was sie bezeichnen, während dies die im Alten Testament eingesetzten nicht tun. Zu dieser zweiten Gruppe zählt er die Buße[6]). Praepositinus griff

[1]) Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets, Mainz 1909.

[2]) Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung: Theologie und Glaube 10 (1918) 325 ff.

[3]) Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860.

[4]) M. Grabmann (Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. [† 1336] und seine Lectura Thomasina: Divus Thomas 3, 4 [1926] 401) verweist hier auf die Frage im 4. Buch des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino O. P.: *„Utrum sacramenta nove legis sint causa gratie"*. — Ich werde bei anderer Gelegenheit auf Grund eines ausgedehnten ungedruckten Materials zur Geschichte der Kausalität der Sakramente Stellung nehmen.

[5]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14886 fol. 61: *„Quod enim dicitur: signum evangelicum efficit quod figurat, hoc est effici significat, sive efficiatur sive non. Nam in fictis res non efficitur, licet effici significetur. Sacramentum vero leviticum quod figurabat, non significabat effici in presente, sed efficiendum in futuro"*.

[6]) Summa. Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556 fol. 169: *„Dicimus, quod cum sacramenta Novi Testamenti dicuntur efficere quod figurant, intelligendum de illis, que observantur et sunt instituta in Novo Testamento, ut de bap-*

noch zu einer weiteren Lösung. Er sprach der Beichte den Charakter eines eigentlichen Sakramentes ab und reihte sie unter die Sakramentalien neben Weihwasser und geweihtem Brot ein, weil sie nicht den *cumulus gratiae* mitteile[1]).

3. In der bloßen Unterscheidung zwischen *contritio* und *attritio* schon den Schlüssel zu einer Gnadenwirksamkeit der Absolution sehen zu wollen, wäre verkehrt, denn schon Simon von Tournai schied beide streng voneinander, ohne sich eine solche Folgerung zu eigen zu machen. Er sah eben in der *attritio* durchaus nicht den Mangel einer Information durch das Liebesmotiv, sondern lediglich das Fehlen des Vorsatzes, nicht in die Sünde zurückzufallen und zu beichten[2]). Immerhin aber ward mit dieser Unter-

tismo et Eucharistia, que efficiunt, nisi impediantur ex culpa recipientis. Sed quedam observantur in Novo Testamento, ut matrimonium et penitentia, que non efficiunt quod figurant. Sed illa non sunt instituta in Novo Testamento. Similiter cum sacramenta Veteris Testamenti dicuntur non efficere, quod figurant ⟨dicuntur non efficere, quod figurant⟩, intelligitur de illis, que in Veteri Testamento sunt instituta; non de illis, que prius fuerunt instituta, quale fuit sacramentum circumcisionis, ut Dominus in evangelio Johannis: propterea Moyses dedit nobis circumcisionem, non quia ex Moyse esset circumcisio, sed ex patribus. Et ita circumcisio non fuit instituta in lege, que absque dubio efficiebat, quod figurabat".

[1]) Quaestiones. Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 1708 fol. 236v: „*Ad hoc, quod quesitum est, an sacramentum sit gratie confessio, potest dici, sacramentum non esse, sed sacramentale. Sunt enim quedam sacramenta, que potius dicenda sunt sacramentalia quam sacramenta, ut aqua benedicta, panis benedictus. Hec enim nullum cumulum gratie conferunt*".

[2]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14886 fol. 32v: „*In hoc nomine ‚contritio' con prepositio complexiva complectitur tria (!): actionem cordis pro peccatis commissis, propositum non relabendi in eadem et propositum ore fatendi ad erubescentiam iuxta illud: ‚dixi, confitebor, Domine, quia tu remisisti iniquitatem peccati mei'. Auctoritas quoque ait: penitere est commissa flere et flenda non committere. Si quis ergo atteratur de commissis et non habeat propositum non relabendi et ore confitendi, ateri (!) dicitur et non vere [33] conteri. Ergo necesse habet proponere confiteri et propositum exequi. Sic quoque prepositio in hoc nomine ‚confessio' complectitur tria: oris fassionem, cordis attritionem, propositum non relabendi. Si ergo quis ore fatetur peccatum nec atteritur nec proponit non relabi, fateri dicitur et non vere confiteri.*" Diese Begriffsbestimmung für die *contritio* findet sich sogar noch im 14. Jahrh. bei Wilhelm Rothwel in den *Conclusiones super librum IIII sententiarum* (Kopenhagen, kgl. Bibliothek, Gl. kgl. S. 1363, nicht paginiert): „*Queritur, quid sit contritio. — R. Sic a magistris diffinitur: Contritio est dolor voluntarie assumptus pro peccatis cum proposito confitendi et satisfaciendi. Et nota, quod conteri dicitur quis, quando affectus in eo partem (!) et totaliter quasi in minima resolutus distruitur et talis resilitio (!) voluntatis ab affectu peccati, que non potest fieri sine aliquo dolore, contritio appellatur. Prima membra diffinitionis conveniunt contritioni inquan-*

scheidung der Druck behoben, den die unmittelbare Verknüpfung zwischen *contritio* und Sündennachlassung auf die Bußlehre ausgeübt hatte, und man wagte es nun die *contritio* selber auf ihre Bestandteile näher zu untersuchen.

Aufgefallen ist stets, und es wurde auch in den bisherigen Darstellungen der Bußlehre als ein Gegensatz zum heutigen Gebrauch vermerkt, daß, mit Ausnahme von Abaelard und seiner Schule, die *contritio* nicht auf Grund des Formalobjekts von der *attritio* unterschieden wird. Wir sehen am Anfang das Unterscheidungsmerkmal in dem gegenwärtigen oder fehlenden Vorsatz zu beichten und genugzutun, am Ende der Frühscholastik aber in der Information durch die Gnade. Daß aber hier unter Gnade wesentlich die *caritas* zu verstehen ist, kann man aus der Behandlung der Frage ersehen, die z. B. bei Stephan von Langton auftritt, ob jede beliebig kleine *contritio* die schwere Sünde tilge. Hier wird als das Ausschlaggebende die Information des eigentlichen Contritionsaktes durch die *caritas* bezeichnet. Die eigentliche *contritio* tilgt die Strafe, die *caritas* die Schuld[1]). Auch Petrus von Capua äußert sich zu dieser Frage in einer Weise, die die *caritas* als Wesensbestandteil der *contritio* voraussetzt[2]). Übrigens dürfte sich die Information der *contritio* durch die *caritas* schon deshalb mit der durch die Gnade decken, weil man die Gnade mit der *caritas* iden-

---

tum est virtus; ultima, scilicet ‚cum proposito confitendi et satisfaciendi' inquantum est pars sacramenti".

[1]) Staatsbibliothek Bamberg, Cod. Patr. 136 fol. 75: „*Sed contra sic: Quantumlibet parva contritio informata caritate sufficit ad delendum quantumlibet mortale. Sed quantumlibet parva contritio potest informari caritate. Ergo quantumlibet parva contritio potest delere quantumlibet mortale. Media propositio vera est, eo quod parva contritio tantum potest crescere, ut sit digna informari caritate. Sed prima calumpniam habet. Sed vera est apposito hoc verbo ‚potest', quia quantumlibet parva contritio informata caritate tantum potest intendi, ut deleat quantumlibet mortale. Sub eodem sensu potest concedi conclusio. Sed si concludatur sine hoc verbo ‚potest', falsa est conclusio et falsa erit illatio. — Instantia: Tantus ignis sufficit ad calefaciendum. Sed minima scintilla potest fieri maximus ignis. Ergo minima scintilla sufficit ad calefaciendum. Posset tamen dici, tot esse contritiones in unoquoque, quot sunt in eo peccata, de quibus conteritur. Notandum autem, quod caritas delet proxime culpam, sed non penam; contritio vero penam, sed non culpam. Pena itaque penam redimit, sed non culpam, sicut humilitas caritatis redimit superbiam peccati*".

[2]) Summa II (München, Staatsbibliothek, Clm. 14508 fol. 35): „*Item, an quantumlibet parva contrict[i]o sufficiat ad delendum magnum mortale. Quod videtur, quia ex quo caritas adest, deletum est mortale. Sed quantumlibet parva potest haberi cum caritate. Ergo quantumlibet parva sufficit ad delendum omne mortale. Item, non potest unum mortale deleri sine alio. Ergo quantacumque sufficit ad delendam fornicationem in isto, sufficit ad delendum adulterium in eadem (!). Nam si delet fornicationem, non potest adulterium remanere. — D. Quidam dicunt, quod quantumlibet parva contrictio potest convenire cum caritate ad delendum quantumlibet peccatum. Et ideo quantumlibet parva contrictio sufficit ad delendum quantumlibet magnum . . .*".

tifizierte und es dem hl. Thomas von Aquin noch vorbehalten blieb, einen realen Unterschied zwischen beiden zu statuieren. Für Einzelheiten der Spekulation ward hier auch die Stellung maßgebend, welche die verschiedenen Theologen zur Frage einnahmen, ob sich die eingegossenen Tugenden wirklich von den erworbenen unterscheiden[1]).

Als man schon zwischen heiligmachender Gnade und Tugend zu unterscheiden wußte, brachte man beide in ein wechselseitiges Verhältnis zueinander, in dem sie sich gegenseitig und damit die Rechtfertigung selber bedingten. Das noch zu erwähnende Schema des Rechtfertigungsprozesses setzte immer *natura prius* vor die *contritio* die *fides caritate formata*[2]), so daß also nur durch die *caritas* aus dem *attritus* ein *contritus* wurde[3]).

---

[1]) Man vgl. hiezu einen der letzten der Frühscholastik, den Franziskaner Odo Rigaldi. Die ersten drei Bücher seines Sentenzenkommentars finden sich in der Stadtbibliothek in Brügge Cod. lat. 208. Die Codices lat. 1547 und 1548 der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel enthalten beide das 1. Buch. Ich konnte in der gleichen Bibliothek im Cod. lat. 1542 alle vier Bücher identifizieren. — Auf fol. 108ᵛ lesen wir: *„Primo queritur, utrum gratia et virtus differant per essentiam . . . R. dicendum, quod virtus duobus modis accipitur, uno modo prout virtus . . . informis vocatur virtus a philosopho et sic per essentiam differt a gratia. Alio modo prout dicitur virtus theologica et voco theologicam communiter ad virtutes, que sunt in finem et eas, que sunt ad finem, prout sunt formate et elicientes actus formatos. De hac virtute dicendum, quod dupliciter possumus de ea loqui. In ea enim est aliquid materiale sub[s]tra<c>tum sicut est habitus, et est aliquid formans sicut patet in fide. Unde recedente formali remanet aliquis habitus informis. Loquendo ergo de virtute ratione materiali, sic dico, quod distinguitur a gratia per essentiam; manet enim habitus iste gratie create. Loquendo autem de virtute ratione formali, secundum quod gratuita dicitur, sic dico, quod est idem cum gratia per essentiam, differens secundum rationem, quia eadem gratia que vivificat et informat anime essentiam, informat habitus istos. Et dicitur, quod in prima formatione habet rationem luminis, in secunda rationem radii, quia dirigat potentiam respectu actus determinati; neque hoc facit aliud secundum essentiam, sicut patet, quoniam eadem anima, que est perfectiva corporis totius, est etiam vivificativa partium corporis. Similiter eadem gratia, que [est] informativa anime, est informativa partium potentialium eius"*.

[2]) *Fides formata* und *fides caritate formata* galt als identisch. Den Rang einer Tugend im eigentlichen Sinne sprach man der *fides* in der Frühscholastik nur zu, wenn sie *caritate formata* war. Man vgl. z. B. Petrus von Capua; Clm. 14508 fol. 38.

[3]) Auch hier sei nur auf Odo Rigaldi hingewiesen; Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 108ᵛ: *„Respondeo dicendum, quod iustificare, quod est actus gratie operantis sive prevenientis, dicitur esse per fidem operantem per dilectionem, sicut dicit magister capite illo ‚et si diligenter attendas', non simpliter, sed prout iustificatio dicitur esse in impio adulto. Fortassis in parvulo non est hoc verum. Ante enim est gratificatus et iustificatus, quam moveatur motu fidei, nisi intelligatur fortassis de fide parentum . . ."*

4. Die Frage *contritio-attritio* bleibt trotz ihres Einflusses eine sekundäre. Das Hauptproblem der Bußlehre lag tiefer, es lag in der Gestaltung der bereits erwähnten notwendigen Verknüpfung zwischen Glaube und Rechtfertigung. Um diesen Kern sind alle anderen Probleme gelagert. Nachdem nun auf die verschiedenen sich vordrängenden Fragen hingewiesen wurde, deren eingehende Untersuchung für ein Verständnis der Bußlehre notwendig wird, sei im Folgenden der Weg gewiesen, der zur Klarheit in dem Problemkomplex führen kann und zugleich dessen konsequenten Entwicklungsgang aufdeckt.

3. Das Kernproblem und seine Entwicklung

I. Es gilt vor allem zu untersuchen, warum gerade die *fides* es ist, der die Rechtfertigung zugeschrieben wurde; warum sie ausdrücklich immer und immer wieder als *prima gratia* bezeichnet wird; warum endlich von anderen als Vorbereitung auf die Rechtfertigung dienenden ihr vorausgehenden Akten nur ganz ausnahmsweise die Rede ist.

1. Der ganze Fragenkomplex verdankt seinen Ursprung dem Paulinischen: *„Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem sicut scriptum est: Iustus autem ex fide vivit“*[1]). Dies läßt sich, wenn sich auch sonst noch zahlreiche Belege finden, am deutlichsten an den Kommentaren zu den Paulusbriefen nachweisen.

Schon bei Sedulius Scottus (8.—9. Jahrh.) findet sich ein deutlicher Niederschlag davon. Z. B. zu Rom 1,17: *„‚Justitia enim Dei revelatur in eo ex fide in fidem‘. Justitia Dei est, quia quod promisit, dedit iudeo credenti; quod enim promisit Deus per prophetas suos iustum Deum probat. Ex fide Dei promittentis in fidem hominis credentis Dei iustitia revelatur, qui credit veracem Deum dedisse quod promisit. Hoc contra iudeos loquitur, qui negant esse Christum, quem promisit. Sicut scriptum est in Abacuc, videlicet: ‚iustus ex fide vivit‘, id est non ex operibus legis vivit, hoc est presentem vitam ducit, vel vitam eternam adquirit“*[2]). Es erübrigt sich, die immer deutlicher werdenden Zeugnisse, die sich in allen Kommentaren an dieser klassischen Stelle finden, weiter aufzuführen, zumal sie sich fast restlos bei H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1,17) und Iustificatio, gesammelt finden.

Für den inneren Ausbau der Frage wurde der hl. Augustinus maßgebend. Zwei Stellen besonders übten großen Einfluß aus: De spiritu et littera c. 10 n. 16: *„Per ipsam [gratiam iniustus] iustificatur gratis i. e. nullis suorum operum praecedentibus meritis — alioquin gratia iam non est gratia*

[1]) Rom 1,17.

[2]) Da die Ausgabe bei Migne, PL 103, sehr fehlerhaft ist, zitiere ich nach dem in der Bamberger Staatsbibliothek befindlichen Cod. Bibl. 127 fol. 5v.

(Rom 11,6), — *quando quidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus, i. e. non quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus*"[1]). De fide et operibus c. 14 n. 21: „*Cum ergo dicit apostolus* (Rom 4,1), *arbitrari se iustificari hominem per fidem sine operibus legis, non hoc agit, ut percepta ac professa fide opera iustitiae contemnantur, sed ut sciat se quisque per fidem posse iustificari, etiamsi legis opera non praecesserint; sequuntur enim iustificatum, non praecedunt iustificandum*"[2]).

2. Daß die *fides* stets ausdrücklich als *prima gratia* bezeichnet wird, was uns nach dem Gebrauch der heutigen Gnadenlehre merkwürdig erscheinen möchte, leitet sich ebenfalls aus dem Römerbrief her. 3,28: „*Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis*" und 4,5: „*Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*". — In der Fassung, die der Interpretation dieser Stellen Augustinus in der bereits zitierten Stelle *De fide et operibus* c. 14 n. 21 gab, gingen dieselben in die Kommentare der Scholastik über.

Auch hier gibt als Erster Sedulius Scottus klares Zeugnis: „*Ei vero, qui non operatur' et reliqua. Convertentem impium per solam fidem iustificat Deus, non per opera bona, que non habuit. Alioqui per impietatis opera fuerat puniendus. Hoc dicit, quia sine operibus legis credenti impio, id est gentili, in Christum reputatur fides eius ad* [fol. 18] <*ad*> *iustitiam sicut Abrahe. Et hoc iustum est. Credere enim aut non credere voluntatis est. Atque quis potest cogi ad id, quod manifestum non est, sed invitatur. Quamobrem assentiens proemiis afficiendus est, sicut et Abraham, qui quod non vidit credidit. ‚Secundum propositum gratie Dei', id est quod proposuit gratis per solam fidem dimittere peccata. ‚Sicut David dicit beatitudinem hominis' et reliqua. Beatitudinem hominis dicit remissionem peccatorum per fidem. Magna beatitudo est, sine labore legis et poenitentie, Dei gratiam sola fide promereri. Ad hoc fides prima ad iustitiam reputatur, ut de preterito absolvatur et de presenti iustificetur et ad futura fidei opera preparetur. (Origenes) Initium iustificari a Deo fides est, que credit in iustificantem. Et hec fides, cum iustificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto heret in anime solo, et cum per legem Dei excoli coepit, rursum in ea surgunt rami, qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix iustitie, sed ex radice iustitie fructus operum crescit. Illa scilicet radice iustitie, qua Deus accepto fert iustitiam sine operibus*"[3]).

Der aus den Augustinuszitaten zusammengesetzte Kommentar zu den Paulusbriefen, den der dem 11. Jahrhundert angehörige Codex Bibl. 126 der Bamberger Staatsbibliothek dem Abt Odilo von Cluni zuschreibt, bringt vier umfangreiche Zitate zu diesem Punkt: *Ex sermone de immolatione Isaac*[4]); *Ex libro questionum LXXXIII*[5]); *Ex libro de fide et operibus*[6]); *Ex trac. Psal. LXVII*[7]). Das letzte lautet: „*Fides commendari michi videtur, que opera pre-*

[1]) Vrba-Zycha (CSEL 60) 168.
[2]) Zycha (CSEL 41) 61 f.
[3]) Cod. Bamb. Bibl. 127 fol. 17v f.
[4]) fol. 17v.
[5]) fol. 18.
[6]) fol. 18.
[7]) fol. 19v.

cedit, quoniam sine bonorum operum meritis per fidem iustificatur impius, sicut dicit apostolus: Credenti in eum, qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam, ut deinde fides ipsa per dilectionem incipiat operari. Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, que fiunt per dilectionem Dei. Hanc autem necesse est antecedat fides, ut inde ista, non ab istis incipiat illa, quoniam nullus operatur per dilectionem Dei, nisi prius credat in Deum. Hec est fides, de qua dicitur: in Christo enim Jhesu neque circumcisio aliquid valet neque preputium, sed fides que per dilectionem operatur".

Jeder Akt also, der dem Glauben zuvorkommt, ist nicht einfachhin gut, und kommt darum als Verdienstwert für die Gnade nicht in Betracht.

Petrus Lombardus verschärft dies sogar noch, indem er unter Berufung auf ‚*Augustinus in libro ad Sistum*' und ‚*Augustinus in psalmo XVIII*' äußert: „*Ipsa [fides] est igitur gratia, qua iustificatur impius, id est fit iustus, qui prius erat impius; et ideo percipiende huius gratie merita nulla precedunt, quia meritis impii non gratia, sed pena debetur, nec ita esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nichil boni ante feceramus, unde hoc <mer> mereremur, quia nichil precesserat in meritis nostris, nisi unde dampnari deberemus. Non invenit igitur merita bonorum, sed merita supplicio-rum*"[1]).

Die systematische Theologie nannte den Glauben erste Gnade, weil ohne ihn jeder andere Heilsakt psychologisch unmöglich ist[2]).

Die fortschreitende Spekulation entwickelte folgendes Schema: „*Gratiarum autem alia est gratia ad gratiam, alia gratia pro gratia, alia est pro gratia ad gratiam. Gratia ad gratiam tantum est prima gratia, quae omnino gratis datur, non pro aliqua praecedenti gratia tanquam merito, ut fides. Gratia pro gratia est, teste Joanne, aeterna beatitudo, quae pro praecedentibus gratiis tanquam meritis iustis confertur, nec pro ea alia exspectatur. Gratiae vero mediae inter primam et extremam gratiam sunt gratiae pro gratia ad gratiam, quoniam pro praecedenti gratia tanquam pro merito conferuntur ad alias gratias promerendas*"[3]).

Die *gratia prima* ist hier, wie ausnahmslos bei allen Scholastikern bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts von der *gratia prima iustificans* zu verstehen.

3. Weil alle dem Glauben vorausgehenden Akte nicht einfachhin gut sind, und somit keinen wahren Verdienstwert besitzen, darum ist denn auch in der theologischen Spekulation das Verhältnis derselben zur Rechtfertigung vernachlässigt[4]).

[1]) Cod. Bamberg. Bibl. 123 fol. 17.

[2]) Man vgl. z. B. die von Hugo von St. Victor abhängige Sentenzensammlung des Clm. 7972 fol. 12v: „*Notandum, quod de fide tamquam de fundamento bonorum spes et caritas oritur, quia nichil potest sperari vel amari, nisi prius credatur . . .*" — Ferner Epitome c. 2 (PL 178,1696).

[3]) Radulphus Ardens, Homiliae in epistolas et evangelia dominica. II. 38 (PL 155,2074).

[4]) Man vgl. oben das Zeugnis des Petrus Lombardus.

II. 1. Der Glaube nun, dem die Rechtfertigung zugeschrieben wird, ist nach allgemeiner Darstellung der Theologen derjenige, den wir heute als theologischen bezeichnen. Selten ist eine Darstellung, die nicht auch auf sein Objekt einginge. Für die um Abaelard gelagerten Summen wurde die Rücksicht auf dieses Objekt sogar zum Einteilungsschema: „*Tria sunt, in quibus humane salutis summa consistit, scilicet fides, sacramentum et dilectio*", wo dann alsbald die Trinitätslehre unter der Rubrik *fides* zur Behandlung kommt[1]).

2. Von Anfang an war nicht nur in der systematischen Theologie, auf die wir bereits hingewiesen haben, sondern auch in den Kommentaren zu den Paulusbriefen die Überzeugung gefestigt, daß als rechtfertigender Glaube nur derjenige in Betracht komme, der unter dem Einfluß der Gottesliebe stehe[2]). Durch diesen Glauben wird die Seele mit Gott vereinigt und Gott wohnt durch ihn in der Seele. Da Gott das Leben ist, wird so auch die Seele belebt[3]).

---

[1]) Abaelard, Introductio ad Theologiam (PL 178,981). — Epitome Theologiae christianae c. 1 (PL 178,1695). — Die Summa des Magisters Omnebene: Münchener Staatsbibliothek, Cod. sim. 168 fol. 1. — Die Sentenzen von St. Florian: Stiftsbibliothek von St. Florian, Cod. XI 264 fol. 147. — Die Sentenzen Rolands, nachmals Papst Alexander III. Hrsg. von F. Gietl (Freiburg i. Br. 1891) 1.

[2]) Für die Frühzeit vergleiche man neben Alcuin z. B. Claudius von Turin († 830), der seinen Kommentar zum Römerbrief zwischen 816 und 820 verfaßte. Zu Röm 1,17 schreibt er: „*Vivit enim iustus ex fide, non illa quae labiorum tantum confessione profertur, sed ea, quae per dilectionem operatur. Alioquin fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. Sive is, qui in lege est, ut etiam evangeliis credat, sive is qui in evangeliis est, etiam legi credat et prophetis; alterum enim sine altero integritatem non habet vitae*". H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Röm 1,17) und Iustificatio (Mainz 1905) 13.

[3]) Hugo a Sancto Charo gibt eine Summe dessen, was schon mehr oder weniger deutlich von der Vorzeit gelehrt worden war. Zu Röm 1,17 sagt er: „*Quod ostendit demonstrative, videlicet, quia due partes sunt iustitie: Divertere a malo et facere bonum, revelari in Evangelio, quia in ipso determinatur, quomodo homo debeat credere, et sic per fidem vivit, et habet salutem gratie. Ergo sicut scriptum, Abacuc II, ‚ex fide vivit'. Propter duo, (1.) quia fides animam mortuam peccatis unit vite, que Deus est, sicut enim anima vita corporis, ita Deus vita anime. Sed quia peccatum est aversio ab incommutabili bono, per peccatum recedit vita, i. e. Deus ab anima. Fides autem est prima unio anime ad Deum. Per fidei enim cognitionem primo unitur ei, et ideo iustus ex fide vivit. Unde Act. XVII: in ipso vivimus, movemur et sumus. Et Joann. XIIII: Ego sum via, veritas et vita. In ipso, quia est vita, vivimus; in ipso, quia est via, movemur; in ipso, quia est veritas, sumus.*

(2.) Item, sicut homo mortuus non habet sensus corporales, ita anima mortua in peccatis non habet sensus spirituales. Ex fide ergo dicitur vivere, quia

Darzustellen, wie diese Lehre in Harmonie mit dem Gerechtigkeitsbegriff und Sündenbegriff ausgebaut wurde, ist hier nicht möglich.

III. Wir dürften nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die typische Darstellung der Auferweckung des Lazarus, nach der er schon zum Leben erwacht ist, ehe ihm durch die Kirche die Bande gelöst werden, die These von der *fides* als *prima gratia* voraussetzt. Ebenso dürfte es nicht gewagt sein zu behaupten, daß die ganze Entwicklung der scholastischen Rechtfertigungslehre bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nichts anderes ist als ein Ausbau der paulinischen Lehre von der *fides iustificans*. Dafür legt Zeugnis ab das merkwürdige Schema des Rechtfertigungsprozesses, das sich zum erstenmal in dem 39. dem Hildebertus Cenomanensis zugeschriebenen Sermo findet[1]), dann wiederum bei Simon von Tournai[2]) auftaucht und sich weitervererbt auf Stephan von Langton[3]), Magister Martinus[4]), Martinus de Fugeriis[5]), Praepositinus[6]), Hugo von St. Cher[7]), Odo Rigaldi[8]) und selbst den hl. Thomas. Martinus de Fugeris stellt es folgendermaßen dar: „*Sciendum autem, quod ad iustificationem impii IIII concurrunt: infusio gratie, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio, et nullum istorum prius est aliquo eorundem tempore, sed tamen naturaliter precedit gratie infusio*

per fidem ei redduntur sensus spirituales, immo fides est omnium sensus. Ezech. XXXVI: Auferam vobis cor lapideum, et dabo cor carneum, i. e. reddam vobis sensum spiritualem per fidem. Et in spiritualibus sensibus patet, quod eos amittit anima per peccatum et recuperat per fidem. Ut in visu etc. . . . Recte igitur dicitur: ‚Justus ex fide vivit', quia per fidem unitur vite, i. e. Deo, et quia per fidem redduntur ei sensus spirituales. Sic ergo primo ostendit, quoniam in Evangelio manifestatur una pars iustitie, quia quid credendum, sperandum et faciendum. Inde subdit, quomodo in eodem manifestatur altera pars, scil. declinare a malo. Ostendit enim, quomodo Deus punit malos, et ex hoc, quod debemus divertere a malo. Continua sic: Dico, quod iustitia Dei in eo, i. e. in evangelio, ‚revelatur enim ira Dei', i. e. quia Deus punit peccatores, ‚super omnem impietatem et iniustiam' etc." — H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 109 f.

[1]) PL 171,542.

[2]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14886 fol. 39v. Die Ansicht Simons deckt sich hier allerdings nicht völlig mit derjenigen der übrigen, da er hauptsächlich, um die völlige Unverdienbarkeit der Sündennachlassung darzutun, dieselbe vor der Eingießung der *caritas*-Gnade ansetzt.

[3]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556 fol. 236v, und Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 4—q. 4. [4]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 14556 fol. 314.

[5]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3116 fol. 43v.

[6]) Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 59v.

[7]) In 4. dist. 16. — Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 155.

[8]) Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel, Cod. lat. 1542 fol. 205 f.

et per ordinem sequuntur alia tria“[1]). Unter dem *motus liberi arbitrii* ist die *fides* verstanden, die die Sünde sieht; durch die *contritio* wird die Gnade vollendet, da durch dieselbe in der Abkehr des Verstandes und Willens von der Sünde die Seele befreit wird[2]). Die Gnade aber ist diejenige, die rechtfertigt, denn nach ihr wird keine andere mehr zur Rechtfertigung gegeben.

1. Während anfangs unbedenklich Texte, die der *fides*, und solche, die der *contritio* unmittelbar die Rechtfertigung zuschrieben, nebeneinandergereiht erschienen waren, setzten bald Versuche ein, beide in eine psychologische Ordnung zueinander zu bringen, die schließlich zu dem genannten Schema des Rechtfertigungsprozesses führten. Ähnlich versuchte sich die Spekulation auch an dem Verhältnis zwischen *fides* und *caritas*. Zuerst wurden beide als ein Ganzes genommen. Doch gelangte man auch hier ziemlich rasch zu einer Scheidung, die von Petrus Lombardus ihre klassische terminologische Prägung als *fides informis* und *fides caritate formata* erhalten sollte[3]). Völlig verkehrt aber wäre es, erst Abaelard als Urheber des sog. Contritionismus bezeichnen zu wollen, nachdem man doch schon von Anfang an einstimmig der Ansicht war, daß durch die *fides caritate formata* zugleich mit der *contritio* in der Regel vor der priesterlichen Absolution die Sünden getilgt würden.

Das was Abaelard unternahm, war lediglich ein Versuch, dieses notwendige Erfordernis der *caritas* zur Sündennachlassung zu rechtfertigen. Er glaubte, daß eine Buße ohne *caritas* Gott nicht wohlgefällig sein könne, weil sie keine Tugend sei. Denn nach Abaelard ist kein guter Akt ohne Liebe möglich. Für ihn war auch mit der *caritas* notwendig die Tilgung der habituellen

[1]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 3116 fol. 43v.

[2]) Man vgl. Odo Rigaldi, Brüssel, Bibliothèque Royale, Cod. lat. 1542 fol. 205v: „*Ad primum dicendum, quod ad iustificationem adulti exigitur motus liberi arbitrii. Liberum enim arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Motus autem rationis principaliter exigitur in converso ad fidem, cui superadditur in penitente motus voluntatis ut satisfactio secundum quod debet, ex quo ex consequenti requiritur motus in peccatum sive contra. Sic ergo remissio peccati fit per tria, in quibus figuratur opus trinitatis per gratiam, a qua potestas est vivificandi animam, et per motum rationis illuminate per gratiam fidei, et per motum voluntatis detestantis peccatum accense per caritatem, parate per iustitiam ad satisfaciendum. Primus actus Patri appropriatur, secundus Filio, tertius Spiritui Sancto. . . . Ex predictis etiam patet, quis sit ordo. Nam primo est gratia ut anime superfusa, secunda ut illuminat intellectum ad peccatum videndum, tertio prout est ad detestantum peccatum per contritionem; et secundum hunc modum est gratia consumans, cum liberatur anima secundum se et secundum rationem et voluntatem ad peccatum*“.

[3]) Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger XIX. — A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 85 ff.

Schuld verknüpft, da er diese in einem fortdauernden *contemptus* sah, der selbstverständlich unmöglich zugleich mit einem Akt der *caritas* bestehen konnte.

Von seinem großen Gegner, dem hl. Bernard von Clairvaux stammt übrigens ebenfalls ein Versuch in dieser Richtung. Er forderte die *caritas*, weil die anderen Affekte nicht imstande seien, die für die *conversio* erforderte gründliche Willensänderung hervorzurufen[1]). Es dürfte sich da auch bei ihm die ekstatische Betrachtungsweise der Liebe, die er angenommen hat, ausgewirkt haben, nach der der Mensch nur dann vollkommen gut ist, wenn er im unmittelbarsten Verhältnis zu Gott steht. Jede Begierdliebe stellt ein sündhaftes Abirren davon dar[2]).

2. Unter der Voraussetzung der Unantastbarkeit der unmittelbaren Verbindung zwischen *fides-contritio* und Sündenvergebung entstanden alle Versuche nicht bloß der Frühscholastik, sondern auch der Hochscholastik, den hl. Thomas von Aquin mit eingeschlossen, die Nachlassungsgewalt des Priesters darzustellen. Auf die verschiedenen Lösungen wurde bereits von Schmoll[3]) und Teetaert[4]) hingewiesen. Beide aber ließen das eigentliche Kernproblem unberührt, das folgendermaßen lag: Wollte man der priesterlichen Absolution einen Einfluß auf die Sündenvergebung zuerkennen, ohne an der unmittelbaren Verknüpfung zwischen *fides-contritio* und Sündenvergebung zu rütteln, dann galt es — und das war die einzige Möglichkeit — für sie einen Einfluß auf die sündentilgenden Elemente *fides, caritas* bezw. *contritio* nachzuweisen.

3. Ehe aber dies geschehen konnte, hatte die Spekulation noch das Wesen dieser *fides* und *caritas* tiefer zu ergründen. Hier herrschten nun die bereits berührten Schwierigkeiten. Jahrhundertelange Arbeit kostete es, um die wichtige Unterscheidung zwischen der *virtus acquisita* und der *virtus infusa* aufzudecken[5]). Erst mit Petrus

[1]) Epistola 11 n. 3 (PL 183,111): *„Itaque et qui timet et qui cupit, uterque pro se agunt: sola quae in filio est caritas non quaerit quae sua sunt. Quamobrem puto de illa dictum: ‚Lex Domini immaculata convertens animas' (Psal. 18,8); quod sola videlicet sit, quae ab amore sui et mundi avertere possit animum et in Deum dirigere. Nec timor quippe, nec amor privatus convertit animam. Mutant interdum cultum vel actum, affectum nunquam.* — Ähnlich im Liber de diligendo Deo. c. 12 (PL 182,995).

[2]) Man vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde 96 ff.

[3]) Die Bußlehre der Frühscholastik.

[4]) La confession aux laïques.

[5]) Man vgl. hiezu z. B. die Darstellung der *virtus* durch Radulphus Ardens im Speculum universale lib. 1 c. 14 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 6v) und vor ihm schon Ivo von Chartres, Panormia lib. 1 c. 56 (PL 161,1058): *„Nihil aliud est credere quam fidem habere, ac per hoc cum respondetur credere parvulus, qui fidei nondum habet effectum, respondetur fidem habere propter fidei*

Lombardus, Petrus Cantor und ganz besonders Robert de Meleduno setzte hier eine Klärung ein.

Ein authentisches kirchliches Dokument aus den Händen des Papstes Innozenz III. ist uns zu dieser Frage in dem Schreiben *Maiores Ecclesiae causas* vom Ende des Jahres 1201 erhalten: *„Absit, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem. Quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute . . . aliis asserentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonnullis vero dicentibus, et dimitti peccatum et virtutes infundi, habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam“*[1]).

4. Solange die Spekulation die Eingießung einer Tugend ohne aktualen Konsens für unmöglich hielt, konnte sie eine Sündennachlassung durch die priesterliche Absolution nicht erklären, da die Akte der gnadenhaften *contritio* und der *fides* unbedingt als Vorbereitung für die priesterliche Absolution galten. Erst seitdem man eine Eingießung der Tugenden ohne aktualen Konsens kannte, wie sich dies besonders bei der Taufe klärte, war dieses schwierigste Hindernis gefallen. Man hielt zwar nach wie vor daran fest, daß *simul tempore* die Eingießung der Gnade bzw. der Tugenden und eine entsprechende Willensregung statthaben müßten[2]), aber man statuierte — was ausschlaggebend war — ein Abhängigkeitsverhältnis dieser Willensregung von der eingegossenen Gnade bzw. Tugend.

5. Des weiteren forderten die als Vorbereitung für die priesterliche Absolution geltenden Akte eine Klärung. Hier ward die Scheidung der *attritio* von der *contritio* von Bedeutung, die ursprünglich lediglich eine Unterscheidung zwischen zureichender und unzureichender Vorbereitung auf die Sündennachlassung darstellte.

---

sacramentum, et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem sacramenti pertinet. Item parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etenim fideles vocantur, non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo“.

[1]) H. Denzinger - C. Bannwart, Enchiridion symbolorum[12] (Freiburg 1913) n. 410.

[2]) Man vgl. z. B. Petrus von Capua, der in seiner Summa ausdrücklich davon spricht (Clm. 14508 fol. 34[v]): *„Non potest aliquis adultus recipere virtutes sine motu, licet possit eas post habere sine motu, sicut non potest tanta aqua infundi terre, quin hauriatur, licet postquam terra completa fuerit, possit tanta aqua esse in terra, ita quod non [h]auritur. Nec potest forte esse, ut duo[bus] huius infundatur par caritas, ita quod alter in ipsa infusione movetur intensius reliquo, quia si decederet, tunc meruisset magis illo nec remuneraretur magis“.*

Anfangs sah man — wie bereits gesagt — das Distinktivum in dem Mangel bzw. dem Vorhandensein des Vorsatzes zu beichten und genugzutun, späterhin mit Wilhelm von Auvergne, der scheinbar schon Anselm von Canterbury zum Vorbild hat[1]), Hugo a S. Charo, Alexander Hales, Bonaventura und auch Thomas in der Gnade.

So hatte man also unterscheiden gelernt zwischen *fides formata* und *fides informis*, *contritio* und *attritio*. Das Distinktivum war in beiden Fällen die *caritas*. *Fides informis* und *attritio* waren wegen des Mangels der *caritas* nicht unmittelbar mit der Rechtfertigung verknüpft, entsprachen aber dem, was als Vorbereitung auf die priesterliche Absolution erfordert war. Sie wurden unmittelbar mit der Sündentilgung verknüpft, sobald die *caritas* hinzukam. Ein Einfluß auf die sündentilgende *fides* und *contritio* wäre also der priesterlichen Absolution gesichert worden, wenn sie imstande war, wenigstens auf die Hervorbringung der *caritas* einzuwirken.

Damit war in den Gesichtskreis der Theologen die letzte entscheidende Frage gerückt: Kann die Gnade, bzw. Tugend, durch die Absolution des Priesters hervorgebracht werden?

IV. 1. Bei der Lösung dieser Frage zeigt sich eine in der Dogmengeschichte häufige Erscheinung. Solange die Spekulation einen Punkt noch nicht erfaßt hat, wählt man unbedenklich eine Ausdrucksart, die unserer heutigen gleichkommt. Mit dem Einsetzen der Spekulation kommt aber ein Schwanken und ein Deuten an der althergebrachten Ausdrucksweise. So war auch überall zu lesen gewesen, daß die Sakramente die Gnade spenden. Petrus von Poitiers konnte sogar unter dem Beifall aller Theologen diese Gnadenspendung als *ex opere operato* bezeichnen. Als man aber über die Art der Gnadenwirksamkeit der priesterlichen Absolution Erwägungen anstellte, setzten sofort Bedenken ein, wie denn ein Geschöpf überhaupt Gnade hervorbringen und Sünden vergeben könne[2]). Merkwürdig ist, daß diese Zweifel nie betreff der Taufe,

[1]) Meditat. in Psalmum Miserere (PL 158,847). Hier steht zwar nicht der Name *attritio*, wohl aber wird die *contritio* als *cum gratia tritio* erklärt, der eine *tritio* ohne Gnade gegenübergestellt wird. Den Text vgl. man oben S. 167, Anm. 2.

[2]) Diese Schwierigkeit wurde maßgebend für die Aufstellung einer *causalitas dispositiva* der Sakramente, wie sie sich auch noch nach Thomas z. B. in dem anonymen Sentenzenkommentar der Kopenhagener kgl. Bibliothek Ny kgl. S. 648,8 (Anf. 14. Jahrh.) findet, der scheinbar, wie mich Mons. Dr. Pelzer-Rom in seiner stets liebenswürdigen Weise aufmerksam machte, identisch ist mit dem des Ms. 259 (alt 327 suppl.) der Bibliothek von Avignon. Man vgl.

sondern lediglich betreff der priesterlichen Absolution auftreten. Dafür dürfte folgendes Moment maßgebend sein, das sich unter anderen vor allem bei Stephan von Langton[1]) feststellen läßt:

Ny kgl. S. 648,8 fol. 245v: *Utrum virtus clavium extendat se ad culpe remissionem. Dicendum, quod non, nisi per modum disponentis, non creantis. Sed ad remissionem pene extendit se directe virtus clavium. Sacerdos enim absolvens partem pene temporalis remittit virtute passionis Christi, a qua claves efficaciam habent. Sed penam eternam solus Deus remittit sicut et culpam.* — Man vgl. auch fol. 127v f: *„Utrum Deus potuerit dare ministris ecclesie potestatem cooperationis in remissionem peccatorum“.*

[1]) Es kommen bei ihm vor allem zwei Stellen in Betracht:

1. Bamberg. Cod. Patr. 136 fol. 64: *„Item queritur, an Deus possit dare potestatem sui baptismi, remittendi scilicet peccata. Ad hoc, quoniam ait Augustinus: potest, siquidem potestatem sui baptismi dare alicui, vel precipue servis suis. — Contra tamen, quoniam maius est aliquem suscitare in mente, quam celum creare et terram. Ergo si poterit quod maius est, poterit et quod minus est. — Sed illatio nichil valet. Instantia: Maius est exponere psalterium quam scribere. Sed iste novit quod maius est. Ergo novit quod minus. — Dicimus itaque: Nota, quod est potestas ministerii, per quam sacerdos remittit peccata tanquam minister. Et est potestas auctoritatis, que est increata et est ipse Deus, qui auctoritate sua peccata dimittit. Et est potestas auctoritatis creata, quam secundum quosdam contulit discipulis, quando datus est eis Spiritus Sanctus ad remittenda peccata. Dedit itaque Deus aliis potestatem baptizandi; sed potestatem baptismi, que consistit in dando vim regenerativam aquis et remissionem culpe auctoritate pura et absoluta, quam nemini potest dare. Secundum alios potest dare et non dedit nisi potentiam ministerii“.*

2. Bamberg. Patr. 136 fol. 94v: *„Item queritur, sub quo sensu sacerdos dicatur remittere peccata. Si enim eo modo remittit quo Deus, ergo potest creare celum et terram, quod minus est. — Item ait Dominus per prophetam: Ego solus deleo iniquitates et peccata populi. — Item Ambrosius: Verbum Dei dimittit peccata. — Idem: sacerdos et iudex suum exhibent officium, quod nullius potestatis iura exercent. — Item alibi: Nemo dimittit peccata nisi solus Deus, qui mortuus est pro peccatis suis (!) — Item: Augustinus: Solus Deus dimittit peccata, qui est agnus tollens peccata mundi. — Item: Eius est non imputare peccata ad mortem, cuius est imputare. Sed solus Deus imputat ea, quia soli Deo peccando derogamus. Ergo solus Deus dimittit vere et proprie auctoritate sua. Sacerdos tamen dimittit ostensione vel ministerio, quia ostendit ea dimissa, quantum in se est, aput Deum, sicut sacerdos legalis mundabat, id est mundatum ostendebat quoad munditiam exteriorem et putativam . . . Item videtur sacerdos dimittere peccata auctoritate. Habet enim potestatem dimittendi. Ergo auctoritatem aliquam. Preterea numquid sacerdos dicit excommunicando: ex auctoritate Dei Patris et omnium sanctorum eius et nostra sit excommunicatus etc. Quare videtur habere auctoritatem ligandi et solvendi. Quod concedimus iuxta quendam sensum vocabuli, ut intelligatur auctoritas ministerii, sive creata et non increata, que Deus est“.* — Dieses *ministerium* besteht eben nur in einem Verfügen über die Exkommunikation oder in einem

Während bei den übrigen Sakramenten, besonders bei der Taufe, sich ziemlich mühelos dartun ließ, wie sie Instrumente in der Hand Christi seien, wie ihnen eine von Christus mitgeteilte instrumentale Ursächlichkeit innewohne[1]) und so der Priester, der sie im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit spendet, nur die *potestas ministerii* ausübe, machte dies bei der priesterlichen Absolution, die autoritativ gesprochen wird, Schwierigkeiten; denn eine Sündennachlassung durch die Absolution hätte sich als autoritative und nicht als ministeriale gezeigt. Wenn wir von der Ehe absehen, die ja auch darum besondere Schwierigkeiten bereitete, war es eben der autoritative, rein juridische Charakter, der die Absolution von den übrigen Sakramenten unterschied. Um nun für diese autoritative Absolution ein Objekt zu haben, wies man ihr — und das galt als *ministerium* Gott gegenüber — die autoritative Bestätigung der Sündennachlassung, und später — so von jeher bei den Kanonisten und noch bei Bonaventura — die autoritative Aussöhnung mit der Kirche zu. Für die Nachlassung der Schuld selber aber glaubte man dem Priester, der ja keine *postestas auctoritatis* dafür besaß, höchstens eine Mitwirkung durch die Fürbitte zuerkennen zu können: Gott möge dem Sünder die für die sündentilgende *contritio* nötige Gnade verleihen — so bei Bonaventura.

2. Von einem eigentlich sakramentalen Einwirken auf die *contritio* lesen wir zum ersten Male bei Guido von Orchelles. Er erkannte der priesterlichen Absolution nur eine deklaratorische Gewalt zu. Aber er vertrat bereits die Ansicht, daß ein Erwachsener, der bloß *attritus* zur Taufe trete, *vi sacramenti* die auch

---

ministerium ostensionis. — Als dritte Stelle wäre hier noch zu nennen die Frage „*quid sit baptismus*“ auf fol. 63v.

Mit überraschendem Nachdruck hatte übrigens auch der Abt Werner von St. Blasien bei Gelegenheit der Bußlehre darauf aufmerksam gemacht, daß nur Gott die Sünden nachlassen könne: Defloratione Ss. Patrum (PL 157,1207).

[1]) Guido von Orchelles macht treffend auf den Einfluß aufmerksam, den Petrus Manducator und Petrus Cantor auf die Klärung dieser Frage ausübten (Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 17501 fol. 24v): „*In predicta auctoritate Augustini est simplex relatio: Retinuit sibi potestatem increatam, qua peccata dimittebat, et aliam creatam potuit dare servis suis, qua peccatum dimitterent, non tamen principali auctoritate, sed secundaria. Et hec fuit solutio manducatoris. Cantor autem Parisiensis triplicem distinguebat potestatem et satis bene: Est enim auctoritatis; istam neque dedit neque dare potuit. Et potestas preeminentie; istam dare potuit, sed noluit ... Est tertia potestas ministerii, quam dare potuit et dedit, quibus dixit: Quorum remiseritis peccata, dimissa sunt, [25] quorum retinueritis, retempta (!) sunt*“.

hier sündentilgende Kontrition erlangen könne[1]). Des näheren hat er sich aber über diesen Prozeß noch nicht ausgesprochen. Erst bei Hugo a Sancto Charo finden wir die eingehendere Erläuterung: durch die Taufe erhält der Erwachsene die Gnade, die ihn aus dem *attritus* zum *contritus* macht[2]). Hugo hat denn auch als erster der Absolution des Priesters die Nachlassung der Sünden zugeschrieben und zwar in der der Spekulation jener Zeit vorgeschriebenen Weise: Die Absolution bewirkt die Gnade, kraft deren die *attritio* zur *contritio* wird. Das *sacramentum* ist zusammengesetzt aus der Beichte des Sünders und der Absolution des Priesters. *Res tantum* ist die Nachlassung der Sünde. *Sacramentum et res* ist die *contritio cordis*[3]). Die für die Absolution notwendige Vorbereitung kann in einer *fides informis*, einem *timor servilis*, einem Willensentschluß bestehen, der ohne eingegossene Gnade, wenn auch nicht ohne Einfluß Gottes gesetzt wird[4]). Der Schmerz der

[1]) Paris, Nationalbibliothek, Cod. lat. 17501 fol. 16v: „*Dictum est supra, quod baptismus operatur remissionem peccatorum. Sed non videtur hoc esse verum in adulto. Nam vel contritus accedit ad baptismum vel non contritus. Si contritus, ergo habens gratiam accedit ad baptismum. Sed remissio peccatorum et gratia simul sunt. Ergo quando accedit, dimissa sunt ei peccata. Non ergo ex virtute baptismi dimittuntur ei peccata. Si vero non contritus accedit, ergo, cum sit adultus, fictus accedit et impenitens. Ergo peccata non remittuntur ei. Ad quod dicimus, quod fictus dicitur ille, non qui accedit impenitens vel non contritus, sed qui in hora baptismi remanet impenitens. Contingit enim, quod aliquis accedit non contritus, qui tamen in hora baptismi conteritur ex virtute baptismi*". Ähnliches deutet auch schon Robert Courçon an. Vgl. oben S. 174.

[2]) In 4 Sententiarum; Universitätsbibliothek Leipzig, Cod. lat. 573 fol. 219: „*. . . adulti cum ad baptismum veniunt, aut sunt contriti aut non. Si non, ergo sunt ficti. Ergo non recipiunt rem sacramenti. Si sic: ergo iam habent rem sacramenti, scilicet gratiam et peccati remissionem. — Solutio: Adultus quandoque non contritus, sed attritus venit ad baptismum et in baptismo datur ei gratia, et fit de attrito contritus, et ita suscipit et rem et sacramentum*".

[3]) In 4 Sent.; Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 151; Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 83v: „*Sed diximus, quod sicut sacramentum baptismi efficit gratiam in anima baptizati, quantum in se est, ita confessio prout sacramentum potens est efficere contritionem, et efficit vel simpliciter vel magis, nisi impediatur. Virtute enim confessionis et absolutionis vel datur, quod augmentatur dolor et detestatio peccati, et datur gratia, qua de attritione fit contritio*". — Man vgl. auch In 4 dist. 14 (Leipzig, Univ.-Bibl., Cod. lat. 573 fol. 236v) und In 4 dist. 16 (ebenda fol. 241).

[4]) Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 151v; Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 83v: *Solutio: In conversione peccatoris ad Deum tria sunt: peccati desertio, propositum non peccandi de cetero, dolor de peccato preterito. Hec omnia possunt fieri per fidem informem, vel per timorem servilem, vel etiam solo libero arbitrio absque gratia de novo infusa, non tamen sine Deo principaliter operante, quia, ut ipse dicit Joh. XV: ‚sine me nichil potestis facere'. Et quando homo hoc habet, tunc convertitur ad Deum. Et ideo tunc Deus convertitur ad peccatorem gratiam infundendo*".

contritio ist eine Folge der eingegossenen Gnade[1]). Hugo und auch Albert der Große haben aber nicht die damals brennende Frage gelöst, wie die priesterliche, autoritative Absolution die Gnade hervorbringen könne. Noch Bonaventura sollte an ihr scheitern und der Absolution als Objekt ihrer Wirksamkeit nur die Wiederaussöhnung mit der Kirche, nicht aber die Gnade selber zusprechen[2]).

V. Wollte Thomas von Aquin eine befriedigende Lösung der Probleme der Bußlehre erreichen, dann hatte er noch wichtige Arbeit zu leisten. Er fand als Erbe vor: eine juridische Wirksamkeit der Absolution, deren Objekt die Wiederaussöhnung mit der Kirche war; ferner als eisernen Bestand die unmittelbare Verknüpfung zwischen *contritio* und Schuldtilgung, zugleich aber auch die absolute Notwendigkeit der *contritio* zur Tilgung der Schuld; endlich eine ungeklärte Gnadenwirksamkeit der Absolution, kraft deren der Sünder sich *ex attrito* zum *contritus* wandelt. Mit genialem Blick erfaßte er nun den inneren Zusammenhang dieser drei Stücke und wußte sie in harmonische Ordnung zu bringen, die in ihrer Einfachheit klassisch wirkt:

1. Der Sünder ist, wenn auch nicht *numero,* so doch *merito* außerhalb der Kirche[3]). Durch die Absolution des Priesters wird er mit der Kirche wiederausgesöhnt und ihr verbunden, so daß er an ihrer Heiligkeit teilhat[4]). Das Band, das den Menschen mit der Kirche, d. h. dem mystischen Leibe Christi verknüpft, ist eben die *caritas*[5]). Es ist somit die durch die priesterliche Absolution vorgenommene Wiederaussöhnung mit der Kirche notwendig mit der Eingießung der *caritas* verknüpft. Damit hat Thomas die Brücke hergestellt zwischen dem autoritativen juridischen Teil der Absolution und ihrer Gnadenwirksamkeit, indem er eben Zusammenhänge betonte, die auch früher nicht völlig unbekannt waren, aber noch der Auswertung geharrt hatten.

Diese Verknüpfung zwischen *caritas* und Vereinigung mit der Kirche finden wir bei fast allen Kanonisten gelegentlich der Aufzählung der verschiedenen Arten der Exkommunikation. Einer der ersten Theologen, bei denen wir sie antreffen, dürfte neben Alcuin[6]) Paschasius Radbertus[7]) sein. Hugo Ambianensis macht auch auf die Verknüpfung zwischen der *fides* und der Gliedschaft Christi aufmerksam[8]).

[1]) Ebenda.
[2]) In 4 dist. 18 p. 1 a. 1 q. 1; IV (Quaracchi 1889) 473b.
[3]) In 4 dist. 16 q. 1 a. 2 q. 5 dubium.
[4]) In 4 dist. 17 q. 3 a. 3 q. 1 sol. — In 4 dist. 17 q. 3 a. 3 q. 2 ad 3.
[5]) III q. 8 a. 3 ad 2.
[6]) Commentariorum in Ioannem lib. 5 c. 27 (PL 100,903).
[7]) Expositio in Matthaeum lib. 8 c. 18 (PL 120,633).
[8]) Dialogorum lib. 5 n. 17 (PL 192,1212).

2. Für die Darstellung, die nun Thomas dem Rechtfertigungsprozeß selber gibt, ist von ausschlaggebender Bedeutung, daß er hier ausdrücklich das Problem zur Lösung stellt, das wir als das grundlegendste bezeichnet haben, inwiefern nämlich Gott bei der Rechtfertigung zu den Willensakten mitwirkt, die eine notwendige Voraussetzung für die Nachlassung der Schuld darstellen:

I II q. 113 a. 3 corp.: *„Respondeo dicendum, quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam: ipse enim est, qui iustificat impium, ut dicitur Roman. 3: Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque; unde et hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae: homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii, et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii: sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces“.*

3. Diese Mitwirkung aber schildert er in dem hergebrachten Schema: Eingießung der Gnade, Willensregung, *contritio*, Nachlassung der Sünde, die in temporärer Simultaneität, aber in kausaler Abhängigkeit voneinander gegeben sind.

So I II q. 113 art. 8 corp.: *„Respondeo dicendum, quod praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est: sed ordine naturae unum eorum prius est altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae“.*

Der *motus in peccatum* steht unter dem Einfluß der *caritas* bzw. der *fides caritate formata*.

Ausdrücklich sagt dies Thomas III q. 85 a. 6 corp.: *„Actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu poenitentiae et cum habitibus aliarum virtutum; nam sicut in II habitum est, in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae: horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus virtutis poenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi“.*

4. Der Vorgang der Rechtfertigung durch die Absolution scheint nach Thomas also folgender zu sein: Kraft der priesterlichen Absolution erhält der *attritus* die Wiederaussöhnung mit der Kirche und damit die *caritas*. Durch die *caritas* werden die Akte der *attritio* formiert, d. h. auf das Ziel der *caritas* hingeordnet[1]).

[1]) In 4 dist. 17 q. 2 a. 1 q. 3 sol.

Damit ist notwendig die sündentilgende *contritio,* damit ist auch die ebenso notwendig mit der Sündentilgung verknüpfte *fides formata* gegeben. Somit ist kein Stück der hergebrachten Bußlehre aufgegeben worden, aber sie stehen unter dem Einfluß der priesterlichen Absolution.

Das Verhältnis zwischen *caritas* und heiligmachender Gnade bei der Rechtfertigung hat Thomas nicht ausdrücklich behandelt. Dennoch bringt er ähnlich wie schon Bonaventura und Odo Rigaldi Hinweise darauf, die schließen lassen, daß in der Ordnung der *causa materialis* die *caritas* früher ist als die heiligmachende Gnade, da sie die Disposition dafür mit sich bringt, in der Ordnung der *causa formalis* die heiligmachende Gnade früher ist als die *caritas*[1]). Nach ihm geschehen denn auch die betreffenden Akte der *fides* und *contritio in instanti*[2]).

5. Thomas setzt beim Rechtfertigungsprozeß die Hinordnung der ursprünglichen Attritionsakte auf das Ziel der *caritas* als notwendige Folgerung aus der Eingießung der *caritas* voraus. Dies kann nicht wundernehmen bei der überragenden Bedeutung, die in der Tugendlehre des hl. Thomas das aristotelische Axiom besitzt: „wie ein jeder beschaffen ist, so erscheint ihm auch sein Ziel", auf Grund dessen jeder Akt desjenigen, der die Tugend der Gottesliebe besitzt, mit psychologischer Notwendigkeit auf das Ziel der Gottesliebe hingeordnet wird[3]). Somit ist klar, wie in der thomistischen Lehre notwendig durch die Eingießung der Liebe, ja der Gnade der *attritus* zum *contritus* wird[4]), und wie jeder Schmerz über die Sünde im Gerechten notwendig eine *contritio* ist[5]).

6. Ein weiteres Eingehen auf den Gegensatz zwischen Gnade und Sünde würde in gleicher Weise dartun, wie Thomas mit genialem Geschick auch hier das aus dem Bereich der Lehre von der Gnade, Gerechtigkeit und habituellen Sünde vorliegende Material zusammenzuraffen und in klare Harmonie zu bringen verstand.

---

[1]) De Veritate q. 28 a. 8 corp. — I II q. 113 a. 7 corp. und ad 3; a. 8 corp. — III q. 85 a. 6 ad 3 (Hauptstelle). — In 4 dist. 17 q. 1 a. 4 quaestiunc. 1.

[2]) I II q. 113 a. 7 ad 4.

[3]) A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde 157 f.

[4]) Man vgl. hiezu auch De Veritate, q. 28 a. 8 ad 3 und Contra gentes lib. 4 c. 72 corp.

[5]) De Veritate, q. 28 a. 8 corp. — Zur Frage vgl. man auch die *Conclusiones omnium questionum librorum quatuor Sententiarum extracte a fr. Humberto monacho Cisterciensi* (Humbert von Gendrey) im Cod. 436 der Erlanger Universitätsbibliothek fol. 160 ff., die ein getreues Exzerpt aus dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas darstellen. Ebenso die anonymen Quaestionen des dem Ende des 13. Jahrh.s angehörigen Erlanger Codex 450 fol. 145—152^{v}, vor allem fol. 147 f.

Mit Thomas haben wir demnach für den eigentlichen Rechtfertigungsprozeß einen Abschluß der Entwicklungslinie, die folgendermaßen verläuft: 1) Anfangs herrscht die feste Überzeugung, daß sowohl die priesterliche Absolution, als auch *fides* und *contritio* für die Sündentilgung notwendig sind. *Fides* und *contritio* sind nach der Lehre der Hl. Schrift unmittelbar mit der *iustificatio* verknüpft. 2) Der Begriff *fides* und *contritio* werden geklärt. Von der *fides* und *contritio* wird die *caritas* geschieden, ohne welche die *fides* nur *informis*, die *contritio* bloß *attritio* ist. Die *fides informis* und die *attritio* sind für die Rechtfertigung unzureichend, genügen aber als Vorbereitung auf die priesterliche Absolution. 3) Die priesterliche Absolution spendet die *caritas*, durch welche die *fides informis* zur sündentilgenden *fides formata*, die *attritio* zur sündentilgenden *contritio* erhoben wird. Damit ist geklärt, wie alle drei Stücke, *fides* und *contritio* aber unter dem Einfluß der Absolution des Priesters an der Sündentilgung mitwirken.

Es ist wahr, daß der hl. Thomas sich nur sehr wenig ausdrücklich zur sakramentalen Nachlassung der Sünde geäußert hat und daß gerade die Teile der Summa theologica, in denen er darüber hätte ausführlicher sprechen müssen, nicht mehr von ihm ausgearbeitet werden konnten, so daß wir in der Hauptsache auf seinen Sentenzenkommentar und sonst auf gelegentliche Äußerungen angewiesen sind. Werden aber diese Umrisse auf den Hintergrund der gesamten ihm vorausgehenden und zeitgenössischen Theologie gesetzt, dann ergeben sie mit Notwendigkeit das von uns gezeichnete Bild. Deutlicher noch dürfte dies werden, sobald deutlicher unter Aufrollung des gesamten Materials der Stand aller für die Bußlehre der Früh- und Hochscholastik einschlägigen Fragen gezeichnet werden kann. Eine Arbeit, die ich in Bälde vorzulegen hoffe.

Um das Vatikanum

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

I.

Der Verfasser der jüngsten Lebensbeschreibung des Bischofs W. E. von Ketteler[1]) behauptet in einer vorbereitenden Untersuchung[2]), bald nach dem Vatikanum habe „die Konzilslegende" begonnen und „um die einfachen und großen Linien der Konzilsgeschichte ein üppiges, scheinbar undurchdringliches Rankenwerk geschlagen". Unter dieser Legende nun versteht er „jene Auffassung, die die führenden Bischöfe der Minorität aus Gegnern der kurialistischen Lehre von der Kirche, ihrer Regierungsgewalt und ihrem Lehramte zu Gegnern lediglich der augenblicklichen Dogmatisierung dieser Lehre macht, bei der Masse der Minorität statt der Verwerfung der Lehre von dem Universalepiskopat und der für sich gegebenen Unfehlbarkeit des Papstes nur Furcht vor schädlichen Wirkungen einer etwaigen Verkündigung dieser Lehre durch das allgemeine Konzil, nur Zweifel an der Opportunität erblicken möchte". Von den Minoritätsbischöfen selbst stammt die Verkehrung der wirklichen Vorgänge her. „Deutsche Bischöfe, die noch eben in Rom um der Sache willen gegen das Dogma geredet und gekämpft hatten, haben sich nach der Vertagung des Konzils nicht

[1]) F. Vigener, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts, München 1924. Auf eine Kritik des Buches als Ganzes gehen wir nicht ein. Es enthält neues Material aus Archiven, und kann also nicht übergangen werden. Vgl. Joseph Grisar in den „Stimmen der Zeit" 108 (1925) 466 ff, wo die guten Seiten der Biographie hervorgehoben sind, freilich aber auch gesagt wird, daß V. nicht der Mann ist, einen katholischen Bischof zu verstehen.

[2]) Ketteler und das Vatikanum: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (Festschrift Dietrich Schäfer zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Schülern), Jena 1915, 653 f.

gescheut, die Meinung, die sie hatten preisgeben müssen, auch abzuleugnen". Über die Zeit nach dem Konzil heißt es dann weiter:

„Man wollte vergessen machen; darum begünstigte man die Inopportunitätslegende. Vor dem Konzil haben führende ultramontane Blätter die Opportunitätsfrage als nichtigen Vorwand gegeißelt, oder als Phantom verhöhnt, bei der Rückschau aber brachten sie die Opportunitätsfrage zu Ehren. In Mainz, wo man die Wahrheit genau kannte, war bei Kettelers Tod die Legende bereits zum Dogma geworden. Die Taktik, die eine Schöpfung der Wissenden war, wurde dann von den Späteren teils in bewußter Absichtlichkeit, teils in naiver Unwissenheit beibehalten. Auch die wissenschaftlich arbeitenden katholischen Gelehrten sind der Inopportunitätsphrase nicht Herr geworden"[1]).

Nun lassen wir uns auf eine Verteidigung der Zeitungen und Zeitschriften nicht ein. Es genüge die Bemerkung, daß man während der Tagung des Konzils in der Tat über die Opportunität verschiedener Ansicht sein mochte, es ließen sich Gründe für und gegen anführen, und in der Siedehitze der Konzilshetze konnte man anderer Meinung sein oder werden als vorher; als sich schließlich die Notwendigkeit der Definition herausstellte, war damit auch die Opportunitätsfrage entschieden. Doch das mag auf sich beruhen. Den Behauptungen Vigeners gegenüber stellen wir nur die Frage: Haben die maßgebenden Schriften, die nach dem Vatikanum über die Vorgänge auf dem Konzil Aufklärung geben wollten, die Minoritätsbischöfe als bloße Inopportunisten hingestellt?

Eine der wichtigsten jener Schriften war ohne Zweifel die von dem Sekretär des Konzils, dem Bischof von St. Pölten Joseph Feßler herausgegebene. Er sagt zu unserer Frage:

„Diese Väter (die ihr Fernbleiben von der vierten öffentlichen Sitzung schriftlich begründeten), sowie andere, die in der Generalkongregation gegen den Entwurf gestimmt hatten und dann von der vierten Sitzung wegblieben, ohne doch an jener schriftlichen Eingabe sich zu beteiligen, hatten entweder noch theoretische Schwierigkeiten und Bedenken[2]) gegen die in dieser Form zu fällende Glaubensentscheidung, deren vorausgehende Lösung ihnen nötig war, um eine selbsteigene Entscheidung zu fällen; oder sie trugen praktische Besorgnisse wegen der infolge dieser Entscheidung drohenden Gefahren, die ihnen klarer vor Augen standen und um derentwillen sie die fragliche Glaubensentscheidung jetzt nicht für opportun hielten. Denn das in der Generalkongregation gesprochene: *Non placet* — nicht einverstanden — konnte den einen wie den andern Grund haben. Ihr *Non placet*, welches vielfach so gedeutet wurde, als wollten sie damit sagen, sie verwerfen den vorliegenden Entwurf, weil er nicht die katholische Lehre enthalte, hatte vielmehr eine ganz andere Bedeutung, nämlich, sie seien nicht einverstanden damit, daß diese Glaubensentscheidung gefällt werde, bevor nicht alle Schwierigkeiten gehoben und die drohenden Gefahren geschwunden seien, ihre Stellung war daher

[1]) Ebd. 655.

[2]) Unterstreichung von uns, auch in den folgenden Stellen.

eine zuwartende, nicht eine völlig ablehnende; und diesem Standpunkt entsprach ihr Fernbleiben von der vierten Sitzung"[1]).

Der ehrwürdige Bischof Franz Josef Rudigier von Linz schreibt unter dem 25. Januar 1872[2]):

„Nun müssen wir wissen, daß jene Bischöfe, welche auf dem Konzil sich nicht für die Unfehlbarkeit aussprachen, großenteils nicht die Unfehlbarkeit an sich in Abrede stellten, sondern nur die Zeitgemäßheit eines Ausspruchs über dieselbe, indem sie meinten, daß es klug wäre, wenn die ganze Frage gegenwärtig nicht verhandelt würde. Indessen haben auch diejenigen Bischöfe, welche die Unfehlbarkeit selbst bestritten haben, sich dem kirchlichen Ausspruch, nachdem derselbe durch das Konzil erfolgt war, willigst unterworfen und sich dadurch als wahrhaft katholische Bischöfe bewiesen. Auf diese Weise ist es geschehen, daß, wenn das Vatikanische Konzil nicht ein allgemeines gewesen wäre, was es doch sicher gewesen ist, die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes schon durch die unverkennbar hervortretende Übereinstimmung der zerstreuten Kirche Glaubenssatz geworden wäre."

Wiederum unter den österreichischen Bischöfen spielte auf dem Vatikanum eine bedeutende Rolle der Kardinal von Wien-Othmar von Rauscher. Als das Bonner Komitee, das ein Vorgehen der Minderheitsbischöfe gegen die Entscheidung des Konzils hervorrufen wollte, am 4. November 1870 sich auch an ihn wandte, erklärte er sein Verhalten auf dem Konzil zunächst aus den Opportunitätsrücksichten. Dann fügte er bei[3]):

„Überdies hielt ich die Beweise, welche die Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit bis dahin vorgebracht hatten, für unzureichend um alle entgegenstehenden Schwierigkeiten zu lösen. Ich wünschte daher, die Frage möge dem Konzil gar nicht vorgelegt werden; für den Fall aber, daß es geschehe, dünkte es mir durchaus unerläßlich, allen Schwierigkeiten, welche sich vorbringen lassen, die sorgsamste und eingehendste Erörterung zu widmen, und bevor sie gehoben seien, zu einer Entscheidung nicht zu schreiten". Die Bischöfe werden vielfach derselben Ansicht gewesen sein, wie ihre Lehrer, die Theologieprofessoren an den deutschen Hochschulen. Von diesen sagt Rauscher[4]): Wiewohl sie nicht alle für die Wissenschaft, mehr als ihr gebührte, verlangt hätten, „so hielten doch die meisten es nicht für richtig, daß ein päpstlicher Ausspruch über den Inhalt der Offenbarung die Pflicht, ihn als Glaubenslehre anzunehmen mit sich bringe, ohne daß eine vorhergegangene oder nachgefolgte Beistimmung der Bischöfe stattgefunden hat; oder die entgegenstehenden Schwierigkeiten schienen ihnen doch so bedeutend, daß sie die Lösung derselben für unmöglich erachteten".

---

[1]) Jos. Feßler, Das Vatikanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871, 96.

[2]) Bischof Rudigiers Hirtenschreiben, hrsg. von Franz Doppelbauer, Linz 1888, 259.

[3]) Schreiben vom 2. Dezember 1870 nach Bonn: Hirtenbriefe, Neue Folge 3, hrsg. von Cölestin Wolfsgruber, Freiburg 1889, 118.

[4]) Hirtenbrief vom 7. April 1875, ebd. 494.

Von dem späteren Kardinal Paulus Melchers sagt Vigener[1]): „Erzbischof Melchers von Köln erklärte am 10. September 1870, lediglich (so!) die Überzeugung von der Opportunität der Lehrentscheidung habe ihm gefehlt". Sehen wir also, was der Erzbischof am 10. September 1870 von sich und anderen Bischöfen in Wirklichkeit sagt[2]):

„Ich habe mit manchen andern Bischöfen und Laien hinsichtlich dieser Lehre [der Unfehlbarkeit], obgleich ich mit dem Wesen derselben immer einverstanden war, dennoch in betreff der Zweckmäßigkeit der Entscheidung in unserer Zeit sowohl, als auch in betreff einiger damit verbundenen Bedingungen verschiedene Bedenken gehabt und daraus kein Hehl gemacht." „Eine ziemlich große Anzahl von Konzilsmitgliedern, welche teils aus Zweckmäßigkeitsrücksichten, teils aus sachlichen Bedenken in der vorhergehenden Kongregation mit ‚Nein' oder mit einem bedingten ‚Ja' gestimmt hatten, waren in der öffentlichen Sitzung nicht erschienen."

Vigener verweist[3]) auch auf die kirchengeschichtlichen Handbücher von Alzog, Kraus, Funk, Knöpfler, übergeht aber merkwürdigerweise das wichtigste und angesehenste dieser Lehrbücher hier mit Schweigen. Holen wir das Versäumte nach. Hergenröther sagt[4]):

„Während mehrere Bischöfe lebhaft die Zweckmäßigkeit (Opportunität) des Gesuches [um Definition der Unfehlbarkeit] bestritten, waren wenige andere, gallikanischen und febronianischen Grundsätzen mehr oder weniger zugetan, dem Lehrsatz selbst entgegen". Von den Gutachten und Bemerkungen der Minorität sagt er[5]), daß sie „teils die Opportunität bekämpften, teils die Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit zu entkräften suchten". Er gibt dann n. 134 elf Einwände der Minorität wieder, nur der letzte davon berührt die Opportunitätsfrage. — Nachdem V. gesagt, daß auch gelehrte Darstellungen nicht den rechten Nutzen aus Granderaths Konzilsgeschichte zogen, sagt er in der Anmerkung: „Gleiches gilt, sieht man nach den entscheidenden Fragen, von der ausführlichen Darstellung" in Kirschs Neubearbeitung von Hergenröther 3, 1909, 913 ff. Diese nachträgliche Bemerkung genügt nicht, um das Versäumnis auf S. 655 gut zu machen.

Schließen wir diese Übersicht mit einigen Worten des Bischofs von Mainz, der hinlänglich andeutet, daß die „Schlußansicht" mancher Bischöfe des Vatikanums eine andere war, als ihre „vor dem Konzil gefaßte Meinung", daß also manche ihre Meinung änderten. Als Kultusminister Falk 1873 angedeutet hatte, daß die deutschen Bischöfe lediglich auf Wink von oben hin in Rom ihr Votum bei

[1]) Festschrift 654.
[2]) Archiv für kath. Kirchenrecht 24 (1870) S. CIII. CV.
[3]) A. a. O. 655.
[4]) Handbuch, Per. 9, n. 130, Bd. II, Freiburg 1877, 821.
[5]) Ebd. n. 131, S. 822.

den Konzilsbeschlüssen gebildet hätten, antwortete ihm Bischof W. E. v. Ketteler[1]):

„Man kann einem katholischen Bischof keinen schwereren Vorwurf machen, als bei Entscheidungen über Glaubenssätze nach ‚Winken' gehandelt zu haben ... Noch nie ist es einem vernünftigen Mann zum Vorwurf gemacht worden, wenn er aus hinreichenden Gründen einer früheren Meinung entsagt, und noch nie ist es einem katholischen Bischof, der an die Leitung eines übernatürlichen Beistandes im Konzil glaubt, zum Vorwurf gemacht worden, wenn er, sogar in einer reinen Opportunitätsfrage, sich nach langer Diskussion der unermeßlichen Majorität seiner Amtsbrüder unterwirft. Das aber haben die deutschen Bischöfe getan. Nur Unverstand und Bosheit konnten es wagen, darin eine charakterlose Handlung zu finden. Die Aufgabe eines Bischofs auf einem Konzil ist nach vernünftiger und nach katholischer Anschauungsweise nicht die, eine vor dem Konzil gefaßte Meinung mitzubringen, und sie dann ohne Rücksicht auf die Diskussion, auf die Meinung aller andern Bischöfe mit starrem Eigensinn festzuhalten, sondern: die eigene Meinung mit aller Offenheit auszusprechen, und dann nach dem Gang der Verhandlungen und nach dem höheren Geiste, der das ganze Konzil durchdringt, sich eine Schlußansicht zu bilden. Das erstere Verfahren wäre nicht die Handlungsweise eines vernünftigen Menschen und noch weniger die eines Christen, eines Bischofs, sondern die eines unvernünftigen Eigensinnes ... Die liberale Partei wird nicht müde, Männer herabzuwürdigen und als charakterlose Werkzeuge fremder ‚Winke' hinzustellen, welche nach anhaltender, eingehender, sachlicher Prüfung ... in einer rein formalen Frage ihre Ansicht der Ansicht des Oberhauptes der Kirche und der weitaus überwiegenden Mehrheit ihrer Mitbrüder unterworfen haben."

Wahr ist, daß die Rücksichten der Opportunität in erster Linie das Verhalten der deutschen Konzilsbischöfe bestimmten. Die dogmatischen Bedenken für sich allein wären leicht zu heben gewesen. Allein nun erhob sich die Konzilshetze mit allen Mitteln, so daß zu befürchten schien, ganz Deutschland werde von der Kirche abfallen. Die deutschen Bischöfe meinten daher alles tun zu müssen, um die Definition der Unfehlbarkeit hintanzuhalten. Daher das Geltendmachen aller möglichen Schwierigkeiten und die möglichst scharfe Betonung, daß sie Gegner der Definition seien. Auch dieser Grund indes erklärt noch nicht alles in ihrem Verhalten, er erklärt z. B. nicht, warum sie nicht in einem gemeinsamen Hirtenbrief an die deutschen Katholiken die Aufregung zu beschwichtigen suchten, warum sie in so auffallender, man möchte fast sagen, demonstrativer Weise von der feierlichen Schlußsitzung sich fernhielten zu einer Zeit, da sie an der Unfehlbarkeit als Glaubenssatz nicht mehr zweifeln konnten. Alles das aber versteht man sehr leicht, wenn man bedenkt, daß der preußische Gesandte von Arnim ihnen für

[1]) Die Anschauungen des Kultusministers Herrn Dr. Falk über die katholische Kirche nach dessen Rede vom 10. Dezember 1873. Mainz 1874, 14 f.

den Fall der Definition den Kulturkampf und vielleicht russische Zustände in Aussicht gestellt hatte[1]). Um dies Unheil fernzuhalten, mußte es ihnen allerdings angebracht erscheinen, noch zuletzt allen Augen es einleuchtend zu machen, daß sie an dem Zustandekommen der Definition keinen Anteil hätten.

Der erwähnte Aufsatz von V. handelt eingehend über die Stellung des Mainzer Bischofs W. E. v. Ketteler zum Vatikanischen Konzil. Granderath meinte, Ketteler widerspreche sich in seinen Äußerungen über die päpstliche Unfehlbarkeit, Pfülf und V. behaupten, freilich in sehr verschiedenem Sinne, er habe von Anfang an bis zur Definition immer ein und dieselbe Ansicht vertreten, die nach V. auf einen gemäßigten Episkopalismus hinauslief. Wir gehen auf die Frage, die eine umfangreiche Untersuchung erfordern würde, nicht näher ein, nur über einen einzelnen Punkt mögen hier einige Worte stehen.

V. behauptet nämlich[2]), Ketteler habe auch noch nach dem Konzil, im März 1871, in seiner Schrift über das unfehlbare Lehramt des Papstes an episkopalistischen Anschauungen festgehalten, die ganze Schrift sei von trügerischen Hoffnungen getragen: „er meinte dem vatikanischen Dogma eine etwas mehr bischöfliche Ausdeutung geben und diese Auslegung als die richtige hinstellen zu dürfen" (S. 603).

V.s Beweis für diese Behauptung ist mißlungen. Dinge, die jeder Theolog zugibt und als Binsenwahrheiten betrachtet, führt V. als Beweise für seine These ins Feld.

Eine Selbstverständlichkeit z. B., wie Kettelers Satz, der Papst könne nichts als Glaubenslehre feststellen „im Widerspruch mit dem Konsens der Kirche in allen Jahrhunderten", soll einen Beleg für Kettelers Episkopalismus abgeben. Päpstliche Unfehlbarkeit, so bemerkt V. mit befremdlichem Tadel, bedeutet diesem Bischof, daß der göttliche Beistand den Papst bewahrt „vor jeder Abweichung von der geoffenbarten Lehre, von dem Konsens der rechtgläubigen Kirche", von jener Lehre, worin „von den apostolischen Zeiten an alle rechtgläubigen Christen übereinstimmen"; Ketteler wollte, bemerkt V. dazu, „sich selbst jetzt einen Einklang schaffen, indem er das neue Dogma auf die eigenen alten Vorstellungen zurückleitete und mit ihnen zu verschmelzen suchte" (S. 605). Zum Beweis, daß der Mainzer Bischof in das vatikanische Dogma den eigenen bischöflichen Geist hineinzupressen sucht, sagt V.: „Die streng kurialistische Anschauung ... hat Ketteler als ungenügend und mißverständlich bezeichnet. Er verwirft nämlich die Auffassung, ‚daß das Oberhaupt der Kirche der ausschließliche Träger des die Kirche vor Irrtum bewahrenden göttlichen Beistandes sei' ... Er vergißt dabei ganz," — so belehrt V. den Bischof[3]) — „daß die Bindung des

[1]) Collectio Lacensis VII 1604.

[2]) Ketteler 603—608.

[3]) Dieser belehrende Ton auch sonst, z. B. Festschrift 726: „Bischof Martin bringt es fertig, die Unfehlbarkeit als Bestandteil des päpstlichen Primats zu erklären".

Papstes, die er mit seiner ‚Auffassung' schafft, der Vatikanischen Entscheidung selbst fremd ist" (S. 607). Jeder Theolog hätte V. belehren können, daß auch sehr „ultramontane" oder „papalistische" Theologen, um diese Ausdrücke zu gebrauchen, die Ansicht vertreten, daß es zwei Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gebe, nämlich einmal den Papst für sich allein und außerdem das allgemeine Konzil mit dem Papst an der Spitze. Ein Verzeichnis solcher Theologen in dieser Zeitschrift 40 (1916) 525, eine Erörterung der bezüglichen Streitfrage über das einfache oder doppelte Subjekt der kirchlichen Unfehlbarkeit, in den Aufsätzen von Th. Spačil und A. Straub, ebd. 40 (1916) 524—552 und 42 (1918) 254—300; vgl. A. Straub, De Ecclesia II, Innsbruck 1912, S. 470, n. 1060.

Noch ein anderes Beispiel. V. sagt[1]), Ketteler habe sich in bezug auf die Unfehlbarkeit der Meinung Bellarmins angeschlossen, und diese Meinung „läßt die Frage unerörtert, ob der Papst in Glaubenssachen persönlich irren könne oder nicht, und beschränkt sich darauf zu behaupten, daß, wenn der Papst in Glaubenssachen für die ganze Kirche eine feierliche Entscheidung gibt, diese Entscheidung nicht häretisch, nicht irrig sein könne". Dazu V.s Kritik: „Die eigentliche Streitfrage wird so im Zwielicht gelassen. Aber man beachte die Worte über das, was ‚unerörtert' bleibt" etc.; und er deutet dann des Bischofs Worte so, daß Ketteler „beim Festhalten seiner Grundanschauung" „den römischen Lieblingsvorstellungen" möglichst entgegenkommen wollte, „um die Erhebung dieser Vorstellungen zum Dogma zu verhindern". Allein es ist hier in Wirklichkeit weder von einem „Zwielicht", noch von einem „Festhalten seiner Grundanschauung" etwas zu spüren. Der Text ist nämlich völlig „papalistisch", denn die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes schließt nicht notwendig aus, daß der Papst für seine Person in Häresie fallen kann. Jene Lehre besagt ja nur, daß ein lehramtlicher Ausspruch des Papstes unter den bekannten Bedingungen nicht irrig sein kann.

Ein Nekrolog auf V. sagt von seinem Kettelerwerk[2]): „Sein Empfinden gegenüber dem Stoff war im Grunde sehr leidenschaftlich, ja heißblütig. Aber er bändigte es durch den Willen zur strengsten Gerechtigkeit". Er rühmt es an V., daß dem ursprünglich katholischen Verstorbenen, trotz seines Bruches mit der katholischen Kirche — er ließ sich in aller Form in die protestantische Gemeinschaft aufnehmen — dennoch „alles renegatenhafte Ressentiment" gegen die verlassene Kirche fern geblieben sei[3]). Von der strengen Gerechtigkeit sind genügende Beispiele vorgelegt worden; sobald V. auf katholische Anschauungen zu reden kommt, bricht auch in der sprachlichen Form die Leidenschaft durch. Weiter liest man in jenem Nekrolog[4]): „An Ketteler konnte V. — das mag der letzte Grund für die Wahl dieses Forschungsthemas gewesen sein — sich klar machen, was groß, gut und lebendig an

[1]) Ketteler 574.

[2]) Historische Zeitschrift 132 (1925) 284.

[3]) Ebd. 279. Von einem Übertritt zum gläubigen Protestantismus ist übrigens nicht die Rede; vgl. Ketteler 11.

[4]) S. 283.

der katholischen Kirche, und was unerträglich und verhängnisvoll an ihr ist".

Ist also V.s Kettelerbiographie als Tendenzarbeit zu betrachten? Oder fassen wir, da uns V.s Person und Absichten nichts angehen, die Frage genauer: sind seine Darlegungen über das Vatikanum so beschaffen, daß man sie als Auseinandersetzung mit der verlassenen Kirche, als Rechtfertigungsversuch für seinen Bruch mit ihr auffassen kann? Jedenfalls ist auffallend, daß V. sein eigentliches Forschungsgebiet, die Zeit Kaiser Karls IV verließ und sich Studien über die neuere katholische Kirche in Deutschland zuwandte[1]). Für seine Kettelerbiographie ist die eben gestellte Frage unbedingt zu bejahen. V. stellt darin das Verhalten der Bischöfe als unwahrhaftig hin; das Dogma, so muß der Schluß aus seinen Ausführungen lauten, ist nicht unter Leitung des Hl. Geistes zustande gekommen, sondern ein Werk der Intrigue und der Politik, also ist man im Recht, wenn man der Kirche den Rücken kehrt. Es handelt sich also schließlich um denselben Gedanken, den für die obern Zehntausend die protestantische Dogmengeschichte predigt, und den man dem Mann aus dem Volke nahe legt, wenn man ihm sagt: die Geistlichen glauben selbst nicht, was sie lehren. Gegen Helden, wie die Bischöfe der Kulturkampfzeit, müssen freilich solche Anwürfe verstummen, sie haben vor aller Welt gezeigt, daß sie nicht Leute waren, die den Mantel nach dem Wind hängen.

II.

V.s Haupteinwurf gegen die Bischöfe des Vatikanums ist der, daß sie ihre Überzeugung geändert hätten, das aber sei mit modernen Begriffen von Überzeugung nicht vereinbar[2]). Das war in

---

[1]) Aus seinem Nachlaß erschien noch: Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger, München 1926.

[2]) „Wenn er (Ketteler) behauptete, die unendliche Mehrzahl der Konzilsbischöfe wäre jederzeit bereit, für ihre Überzeugung ihr Leben hinzugeben, so vergaß er dabei zu sagen, in welchem Sinn das Wort ‚Überzeugung' zu verstehen sei, vergaß er zu sagen, daß es für ihn und die andern Bischöfe etwas gab, was ihnen mehr galt als menschliches Leben nicht nur, sondern auch menschliche Überzeugung: ihre Kirche und deren Einheit. Was die Gegner erkannten, aber verwarfen, was sie mit ihren einheitlichen, auf dem Überzeugungswillen der Persönlichkeit, nicht im Überzeugungszwang der Gemeinschaft ruhenden Wahrheitsbegriff nicht vereinbaren konnten, war eben das, daß diese Bischöfe vom Wesen der Kirche, von der verfassungsmäßigen Stellung des Papstes und seiner Lehrgewalt eine Auffassung, die sie in der Konzilsaula als unhaltbar und unkirchlich feierlich verworfen hatten, nunmehr als die allein richtige und allein kirchliche vertraten und den Gläubigen auferlegten". Ketteler 601.

den Zeiten unmittelbar nach dem Konzil ein Lieblingswort der Konzilsgegner. Oben wurde schon S. 199 angeführt, wie Bischof Ketteler in seiner klaren Weise auf diese Beschuldigung antwortete, und wir haben dem schließlich nichts hinzuzufügen. Aber da immer wieder die alten Beschuldigungen auftauchen, so mag es angebracht sein, auch immer wieder die Antwort zu betonen, besonders da sich heute einiges mehr sagen läßt, als vor 40 Jahren. Wir holen in der Antwort weiter aus, als für unsern nächsten Zweck notwendig wäre. Es geschieht das mit Rücksicht auf einen Aufsatz von V.[1]), der sich zur Aufgabe setzt, die Stellung der deutschen Katholiken zur Lehre vom Papsttum in der Zeit zwischen den beiden letzten allgemeinen Kirchenversammlungen zu zeichnen. Der Aufsatz ist nicht ohne Wert, insofern er aus seltenen oder vergessenen Schriften allerlei beibringt, er bedarf aber der Ergänzung, die wir in den folgenden Bemerkungen bringen möchten.

Zunächst: wie war die Lage unmittelbar vor dem letzten allgemeinen Konzil? Daß die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem Vatikanum verhandelt werden mußte, war von vornherein klar. Denn es mußten dort die Fragen entschieden werden, die seit dem letzten allgemeinen Konzil, dem von Trient, brennend geworden oder gewesen waren. Dazu gehörte aber, des Gallikanismus und Febronianismus wegen, in allererster Linie die päpstliche Unfehlbarkeit. Die Jansenisten selbst hatten ja von einer unfehlbaren Entscheidung des Papstes, von der Bulle *Unigenitus,* und somit von der päpstlichen Unfehlbarkeit selbst, an das nächste allgemeine Konzil Berufung eingelegt, und diese Appellationen lagen alle gesammelt in vier mächtigen Folianten vor[2]). Konnten also die Erben der Gallikaner sich wundern, wenn eben dieses nächste Konzil dieser Aufforderung entsprach?

Kam aber die Frage auf dem Konzil zur Verhandlung, so konnte es nicht fraglich sein, in welchem Sinne die Entscheidung fallen mußte.

---

[1]) Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum. Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes: Historische Zeitschrift 111 (München und Berlin 1913) 495—581. Auch in Sonderdruck. Was V. unter Universalepiskopat versteht, ist nicht klar ersichtlich.

[2]) [Abbé Nivelle,] La Constitution „Unigenitus" déferée à l'Église universelle, ou recueil général des actes d'appel interjetés au futur Concile général de cette Constitution et des lettres „Pastoralis officii" . . . Cöln (?) 17[6]0: Tom. I (LXVI, 595, 208 S.), Tom. II (XCVI, XVIII, 736 S.), Suite du Tom. II (XVI, 736, 40 S.), Tom. III Parlamentsakte (CXXIV, S. 209—1032, XXXVI S.).

Noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, von ein paar Gallikanern abgesehen, allgemein in der Kirche. Die Verhandlungen über die eben erwähnte Bulle *Unigenitus* zeigen es. Da ihre Gegner zugaben, daß eine päpstliche Entscheidung, wenn von der ganzen Kirche angenommen, nicht irrig sein könne, so richteten die Verteidiger der Bulle, Kardinalbischof de Bissy von Meaux und Bischof La Parisière von Nîmes im Juli und August 1717 Anfragen an die Bischöfe, und ließen deren Antworten zusammengedruckt veröffentlichen[1]). Die Herausgeber der Sammlung stellten sich auf gallikanischen Standpunkt, trotzdem zog man es vor, einen Drucker im Ausland, in Belgien, zu wählen. Der Erzbischof von Mecheln setzte seine Approbation an die Spitze des Ganzen, tadelte aber den Standpunkt des Werkes[2]), daß es nämlich sich zu einer Meinung bekenne oder sie voraussetze, die in den ersten vierzehn Jahrhunderten unbekannt gewesen sei[3]), zu der Meinung nämlich

[1]) Témoignage de l'Église universelle en faveur de la bulle Unigenitus, Brüssel 1718. Vgl. Andreas Schill, Die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876, 317—334; Fleury, Hist. eccl. 69, 570 ff.

[2]) *Une chose* (in dem Werk) . . . *nous n'approuverons jamais. Nous voulons dire qu'il a adopté, ou du moins supposé l'opinion inconnue à toute l'Eglise des 14 premiers siècles, de la reformabilité des Constitutions Pontificales en matiere de foy et de moeurs, et de la superiorité des Conciles Généraux sur les Papes: principe que nous abhorrons avec tous les Evêques et toutes les Universités de l'Eglise Catholique, hors une partie de la France, qui contre la véritable doctrine de ses Ancêtres, a introduit ce nouveau dogme, dont on connait assez l'époque. Jamais les Païs-Bas Autrichiens n'ont eu la pensée de souffrir de semblables sentimens, témoin l'illustre Université de Louvain, qui a toujours fait profession, aussi bien que nous, de soutenir l'infaillibilité du Pape en matiere de foy et de moeurs, et sa supériorité au dessus des Conciles.* Zitiert in der (jansenistischen) Histoire du livre (von Quesnel) des reflexions morales sur le nouveau Testament et de la Constitution Unigenitus 2, Amsterdam 1730, 131. Verfasser von Bd. 1 ist J. Louail, von Bd. 2—4 nicht, wie Reusch (Index 2,754) schreibt Darcy, sondern Cadry.

[3]) Auch Vigener gesteht zu; „Man darf wohl sagen, daß die Konzilien des 12. u. 13. Jahrhunderts und selbst noch das von Vienne an und für sich so gut wie das Vatikanische und gewiß eifriger als dieses zu einer Dogmatisierung des Universalepiskopates und der Unfehlbarkeit des Papstes grundsätzlich bereit gewesen wären. Aber die Frage wurde nicht aufgeworfen, weil sie gar nicht als eine der Lösung bedürftige Frage empfunden wurde". Hist. Zeitschr. 111 (1913) 498. Vgl. Gerson, De potestate ecclesiastica Consideratio 12 (Opp. ed. Dupin 2,247): *Fallor si non ante celebrationem huius ss. Constantiensis Synodi sic occupaverat mentes plurimorum literalium magis quam literatorum ista traditio* (von der päpstlichen Unfehlbarkeit), *ut oppositorum dogmatizator fuisset de haeretica pravitate vel notatus vel damnatus.*

von der Reformabilität der päptlichen Glaubensentscheidungen und der Oberhoheit der allgemeinen Konzilien über den Papt. Diesen Grundsatz verabscheue er mit allen Bischöfen und Universitäten der katholischen Kirche, die Gallikaner ausgenommen. Niemals sei es den österreichischen Niederlanden in den Sinn gekommen, ähnliche Ansichten zu dulden, Zeuge dafür sei die Universität Löwen, die immer gleich ihm selbst die päpstliche Unfehlbarkeit bekannt habe[1]). Zeigen wir das an der Hand jener Sammlung durch einige wenige Zeugnisse.

Für Spanien erklärte der Erzbischof von Saragossa, die Bulle sei dort überall angenommen von Bischöfen, Hochschulen, Orden, Gläubigen; man halte den Papst für unfehlbar: *SS. profecto Pontificem infallibilem in definiendo ex cathedra sua credimus*[2]). Von den Bischöfen Portugals versicherte der Patriarch von Lissabon, sie alle seien überzeugt, daß die Bulle die gesunde Lehre enthalte, und würden dieser Überzeugung auch dann sein, wenn sie nur durch einen treuen Freund brieflich erfahren hätten, daß sie zu Rom veröffentlicht worden sei, denn auch so wäre sie eine Entscheidung des die Kirche lehrenden Papstes: *quia Pontificis Ecclesiam docentis definitio est*[3]). Mit fast allen Gläubigen sei er der Meinung, päpstliche Entscheidungen seien unfehlbar nicht erst durch die Zustimmung der Kirche: *in ea sumus sententia, suffragante fere omnium orthodoxorum coetu, in Pontificis decretis ad fidem aut mores spectantibus, ut infallibilitatem obtineant, . . . nullam desiderari Ecclesiae aut Episcoporum acceptationem vel consensum*[4]).

Aus Italien Zeugnisse zu sammeln wurde wohl nicht für notwendig gehalten, doch erklärte der Erzbischof von Palermo: *universalis Ecclesiae Magistrum non posse nisi vera docere, sancta praecipere*[5]). In Genua wurde, wie der Erzbischof bezeugte, die Bulle angenommen, mit der Verehrung und dem Gehorsam, der allgemeinen päpstlichen Entscheidungen gebührt: *con quella venerazione e ubbidienza dovuta alle catoliche determinazioni del SS. Pon-*

---

[1]) Als in Paris die Löwener als Gegner der Bulle dargestellt wurden, forderten die Professoren der Universität zu Douai, *qui vestram . . . solertiam ac in tuenda SS. Pontificum infallibilitate Concordiam saepe laudavimus*, sie auf, ihre Ansicht zu äußern (Fleury, hist. eccl. 69, 114). In der Antwort der Löwener theologischen Fakultät heißt es: *Omnibus literatis notum esse vel esse debere, quod facultas nostra exemplo maiorum suorum semper ac constanter steterit et hodiedum stet pro Rom. Pontificis universalem Ecclesiam in materia fidei aut morum docentis infallibilitate.* Ebd. 115 f. So die theologische Fakultät; 13 Mitglieder der Universität sprachen sich am 4. November 1718 anders aus; bei Noailles, Pastoralinstruktion von 1719, 164.

[2]) Schill 325. [3]) Ebd. 323. [4]) Ebd. 324. [5]) Ebd. 320.

tefice[1]). Der Klerus von Ungarn, schreibt der Erzbischof von Gran, nehme sich nicht heraus, nach französischem Brauch päpstliche Glaubensentscheidungen vor der Annahme erst zu prüfen, sondern sobald sie ihm bekannt würden, *illico ab eodem citra ullam haesitationem, cunctationem cum omni submissione, respectu et veneratione suscipiuntur*[2]).

In Deutschland sprach sich die Hochschule von Köln sehr klar aus. Die päpstlichen Entscheidungen sind unter den gewöhnlichen Bedingungen aus sich unfehlbar, fordern innere Zustimmung; nicht erst die Annahme durch die Gläubigen gibt ihnen ihre verpflichtende Kraft[3]).

Es wurden im vorstehenden nur einige wenige unzweideutige Zeugnisse herausgegriffen. Im übrigen beweisen die Antworten auf die Anfragen der Bischöfe von Meaux und Nîmes, daß auch in den Ländern, die oben gar nicht oder wenig berücksichtigt wurden, Deutschland, Schweiz, Böhmen, Polen die Bulle *Unigenitus* allgemein angenommen war, und wie Tournely offenbar gegen No-

[1]) Ebd. 321.

[2]) Ebd. 331. Die Zeugnisse aus der ungarischen Kirche stellt Kardinal Simor in einem langen Hirtenbrief vom 8. Sept. 1871 zusammen. A. de Roskovány, Rom. Pontifex, 7, Neutra 1873, 892—986. *E subnexis testimoniis meridiana luce patebit clarius, doctrinam de infallibili magisterio Rom. Pontificis in Hungaria omni tempore fuisse propositam, traditam, creditam, propugnatam* heißt es ebd. 893.

[3]) *1. Quod Rom. Pontificis iudicium et determinatio solemnis et ex cathedra in materia fidei et morum sit se sola infallibilis, et irrefragabilis esse debeat toti Ecclesiae et omnibus vere Christi fidelibus, ita ut tali definitioni non satis fiat, si eidem obsequioso et reverentiali tantum silentio exterius non contradicatur, nec provisionaliter tantum illi sit obediendum, sed simpliciter iuxta intentionem Pontificis, ex animo et per omnia eidem conformando sensus suos internos. Ac proinde: 2. Consensum seu acceptationem fidelium non esse authoritativam, nec definitionibus aut Constitutionibus dogmaticis Rom. Pontificis aliquem addere vigorem aut efficaciam, quin potius ex eo, quod Ecclesiae consensus semper accesserit decretis et Constitutionibus Rom. Pontificis in materiis fidei et morum, certissimum est ex omni retro saeculorum historia, iudicium et determinationem solius SS. Pontificis habitam fuisse et habendam pro infallibili et irreformabili. 3. Credere omnes, non requiri, ut aliqua Bulla Pontificis dogmatica sit et dicatur ab Ecclesia acceptata, quod fiat solemnis et expressa acceptatio ab ecclesiis particularibus, sed sufficere, quod Papa loquatur et Ecclesia taceat . . .* Fleury 69 (45) 103 f. Außerdem bekundete die Kölner Hochschule ihren Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit 1638, 1702, 1765. Roskovány a. a. O. 6. 57. 153. Klar spricht sich die Kölner Kirche aus unter dem Kurfürsten Joseph Klemens 1719: *Os Domini per Clementem XI locutum esse universa agnoscit profiteturque Ecclesia.* Von Petri Bekenntnis ist auf seine Nachfolger übergegangen *omnis erroris expers in rebus fidei et morum decernendis auctoritas,* ebd. 190.

ailles und seine Gesinnungsgenossen ausführt, war schon das Schweigen der Bischöfe der Bulle *Unigenitus* gegenüber ein genügender Beweis, daß sie nichts einzuwenden hatten und zustimmten[1]).

Damit war nun den französischen Jansenisten und Gallikanern bewiesen, daß sie nach ihren eigenen Grundsätzen jene Bulle als unfehlbare Entscheidung hätten annehmen müssen. Natürlich suchten sie Ausflüchte, die man zusammengestellt findet in der berüchtigten Pastoralinstruktion des Kardinalerzbischofs von Paris Louis-Antoine de Noailles[2]). Bekanntlich war er es, der durch sein unklares Schwanken und durch seinen Beitritt zur Partei der Appellanten die Wirren verschuldete, die gelegentlich der Bulle *Unigenitus* ganz Frankreich zerrütteten. Damit die Zustimmung der Bischöfe einer päpstlichen Entscheidung die Unfehlbarkeit sichere, sind nach Noailles 5 Bedingungen erfordert, unter denen die wichtigsten sind, daß die Bischöfe selbständig den päpstlichen Ausspruch auf seine Wahrheit prüfen müssen, und daß moralische Einstimmigkeit unter ihnen herrschen muß. Namentlich die letztere Bedingung, die von den Altkatholiken bekanntlich wieder hervorgezogen wurde, behandelt er sehr ausführlich und zwar für die Einstimmigkeit auf den allgemeinen Konzilien[3]) und für das Urteil der über den Erdkreis zerstreuten Kirche[4]). In der Anwendung dieser Grundsätze auf die Annahme der Bulle *Unigenitus* außerhalb Frankreichs betonte er, daß in der Veröffentlichung Bissys[5]) manche Kirchenprovinzen gar nicht vertreten waren, so Sardinien mit 3 Erzbischöfen und 23 Bischöfen, das Königreich Neapel mit 20 Erzbischöfen und 114 Bischöfen, Toskana mit 3 Erz- und 15—16 sonstigen Bischöfen, Mailand, Ragusa, dessen Erzbischof 10 Bischöfe unter sich hat; es fehlen endlich der Erzbischof von „Leopold" (Lemberg), die Bischöfe von Kleinrußland, Podolien, Wolhynien, Ukraine.

Diese Berufung auf die schweigenden Bischöfe war aber unvorsichtig von Noailles, denn de Bissy schrieb, so viel möglich, an Prälaten, die noch nicht zu Wort gekommen waren, und stellte, ohne Noailles zu nennen, ihre Antworten in einer zweiten Schrift zusammen[6]). Die neuen Zeugnisse sind ebenso unzweideutig als die vier Jahre früher vorgebrachten. Einige Beispiele:

---

[1]) De Ecclesia quaest. 5, art. 2: *Tacitus episcoporum nonnullorum consensus.* Cursus theologici tom. 2, Köln 1752, 63.

[2]) Premiere instruction pastorale, Paris 1719, 195 Seiten in kl. 4°.

[3]) Ebd. 39—54.

[4]) Ebd. 65—70; Objektionen 80—83.

[5]) A. a. O. 113 f.

[6]) Nouveaux témoignages sur l'acception de la Bulle Unigenitus. Beilage zu Bissys Pastoralinstruktion vom 7. Juni 1722.

Sardinien: Der Erzbischof von Cagliari erklärt, die ganze Insel Sardinien habe die Konstitution sofort mit völligem Gehorsam *pure ac simpliciter* angenommen, *adeo ut male apud nos audiret neque catholicus haberetur, quisquis contra vel mussitare ausus fuisset*[1]). — Königreich Neapel: Erzbischof Pignatelli der Stadt Neapel schreibt, sämtliche Bischöfe des Reiches hätten die Bulle — und zwar als dogmatische, sagt der Erzbischof von Benevent — angenommen mit der bei ihnen gewöhnlichen Ehrfurcht gegen päpstliche Glaubensentscheidungen. Der Erzbischof von Conza fügt bei, daß es *nefas* sei, über päpstliche Entscheidungen den Richter spielen zu wollen[2]). — Toskana: Der Erzbischof von Florenz bezeugt für seine Provinz freilich nur die ehrerbietige Annahme der Bulle, der Erzbischof von Pisa aber erklärt sie als eine dogmatische, im Gewissen verpflichtende, die Kirchenprovinz Siena nimmt sie an als Glaubensregel, ebenso der Bischof von Arezzo[3]). — Mailand: Der Erzbischof erklärt die Bulle als dogmatisch und im Gewissen verpflichtend[4]). — Ragusa: Der designierte Bischof kann im einzelnen von seinen künftigen Suffraganen noch nicht bestimmt reden, doch sagt er: *Constitutionem Unigenitus pro dogmate Ecclesiae universalis testor a me privatim, tum ut publica fama fatetur, a suffraganeis huiusce metropoleos receptam esse, tanquam ex eo sacrario ac penetrali prolatam, unde perpetua atque inconcussa veritate evangelica irradiante omnes errores, omnes fallibilitatis umbrae eliminantur et fides Petri in aeternum nescit deficere.* Nach dem Bischof von Marcana und Trebinje ist die Bulle ein *inerrabile iudicium, Ecclesiae universalis* (d. h. der römischen Kirche) *dogmaticum iudicium, fidei morumque regula.* Der Bischof von Stagno nennt sie ebenfalls *dogmaticum universalis Ecclesiae iudicium, veram fidei ac morum regulam. In decidendis et definiendis siquidem fidei et morum quaestionibus Rom. Pontificis est omnino certa et infallibilis sententia.* — Der Erzbischof von „Leopol" (Lemberg) schreibt an den Papst: *Sicut omnes SS. Sedis Romanae Pontificum Constitutiones Spiritus Sancti inspiratione conceptas esse, fide ac debita professione agnosco, ita et Bullam Unigenitus* . . . Von allen Bischöfen des lateinischen und ruthenischen Ritus, von allen Gelehrten, Laien, Ordensleuten, Universitäten sei sie angenommen (ebd. 331).

Im Jahre 1725 erklärten die Provinzialkonzilien von Rom und Avignon, 1726 das Konzil von Fermo die Bulle *Unigenitus* als Regel des Glaubens[5]).

Daß auch die Bischöfe, die es nicht ausdrücklich sagen, wegen ihrer Überzeugung von der päpstlichen Unfehlbarkeit die Bulle *Unigenitus* annehmen, gibt Noailles zu. Aber, so meint er[6]), eben deshalb nahmen sie die Bulle nur blindlings, nicht als prüfende Richter des Glaubens an, und dann ist ihr Zeugnis wertlos. Daß er sich mit diesem Argument selbst am meisten schlägt, scheint er nicht zu sehen.

So also stand es mit der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Gesamtkirche. Sogar in Frankreich selbst fand mitunter ein Bischof den Mut, für die Unfehlbarkeit des Papstes sich einzusetzen. Der Bischof Foresta de Colongne von Apt schrieb in einem Hirtenbrief vom 20. Dezember 1717, die römische Kirche

[1]) Schill 322. [2]) Ebd. 320. [3]) Ebd. 321. [4]) Ebd.
[5]) Collectio Lacensis 1, 346. 479. 589. [6]) Instruction 144. 155 f.

habe niemals geirrt in den Urteilen, die sie über das Dogma ausgesprochen. Ein anderes ihrer Vorrechte ist nach ihm, daß sie Richterin aller Fragen betreffs der Lehre ist, die sich in der christlichen Welt erheben[1]). Bischof Languet von Soissons spricht in einem Hirtenschreiben vom 8. Dezember 1720 sich so aus[2]), daß sein Gegner, Bischof Caylus von Auxerre ihm vorwirft, er lehre offen die Unfehlbarkeit des Papstes[3]).

Der Bischof von Marseille, de Belsunce, schreibt am 14. März 1718: wenn er selbst Hirt sei in seinem Bistum, so gehöre er dem Papst gegenüber zur Herde[4]). Der Präsident der Benediktinerkongregation von Saint Vanne, Matthieu Petitdidier wurde durch seine Studien aus einem Anhänger der gallikanischen Freiheiten in einen Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit umgewandelt, und fand den Mut, eine eigene Schrift darüber zu verfassen, um dieser Lehre die Herrschaft in seiner Kongregation zu verschaffen. Die Schrift wurde natürlich im Ausland gedruckt[5]) und am 8. Juni 1724 durch das Parlament von Metz, am 1. Juli durch das Parlament von Paris unterdrückt, von letzterem als entgegen den Maximen des Königreiches sowie den Grundsätzen, die als Regel für die Unterscheidung der kirchlichen und weltlichen Gewalt dienen, als entgegen der hierarchischen Ordnung, als ärgernisgebend, aufrührerisch,

[1]) *Qu'elle n'a jamais erré dans les jugemens qu'elle a prononcé sur le dogme.* Ihr kommt es zu *d'être le juge et l'arbitre de toutes les questions de doctrine qui s'élèvent dans le monde chrétien.* Bei (Cadry) a. a. O. 2,99. Der Hirtenbrief wurde natürlich im Ausland gedruckt (zu Lüttich).

[2]) *„Il est essentiel a l'execution des promesses, que l'Eglise subsiste dans la forme que Jésus-Christ lui a donnée, c'est-à-dire ayant à sa tête Pierre dans ses successeurs unis à ses frères, enseignant et professant en leur nom la vérité, et les y confirmant jusqu' à la consommation des siècles par la solidité et la force de son ministère exprimée par le nom de Pierre".* Ebd. 561.

[3]) *Vous embrassez ouvertement l'opinion qui attribue l'infaillibilité à l'Eglise de Rome . . . vous établissez en toutes manieres l'erreur même de ceux qui enseignoient que tous les jugemens des Papes sont infaillibles.* Hirtenbrief vom 16. Mai 1722, ebd. 179.

[4]) *Si je suis Pasteur à l'égard des Peuples confiez à mes soins, je dois être et je suis en effet brebis et humble brebis à l'égard du Chef visible de l'Eglise, non le premier, mais le seul et unique vicaire de Jésus-Christ sur la terre.* Ebd. 2,102.

[5]) Traité théologique sur l'autorité et infaillibilité des Papes. Luxembourg 1724. Petitdidier zeigt, daß die gallikanischen Bischöfe und die Sorbonne die Lehren der älteren französischen Kirche verlassen haben. Die Lehre von der Unfehlbarkeit verstößt nach ihm nicht gegen die gallikanischen Freiheiten, denn sie verpflichtet nicht die sämtlichen Äußerungen des Papstes, sondern nur die Glaubensentscheidungen anzunehmen, diesen gegenüber beansprucht aber die französische Kirche kein Vorrecht.

abträglich der königlichen Gewalt und beleidigend für den französischen Klerus[1]). Man muß solche Entscheidungen vor Augen haben, wenn man die Stellung des bedeutendsten damaligen Theologen Honoré Tournely verstehen will. Er gibt ausführlich Bellarmins und anderer Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit wieder und sagt dann, es sei schwer diesen Argumenten gegenüber die päpstliche Unfehlbarkeit zu leugnen, aber noch schwerer sei es, sie mit der Erklärung des gallikanischen Klerus von 1682 zu vereinigen, von ihr abzuweichen sei dem Franzosen nicht erlaubt[2]). Mit anderen Worten, bestände nicht die Unmöglichkeit, in einem gedruckten französischen Buch die Unfehlbarkeit zu bekennen, so würde Tournely nicht die gallikanische These verteidigen, wie er es nun wirklich tut. Daß alle die Einwürfe aus dem Fall des Liberius, Vigilius, Honorius etc. nichts beweisen, legt er ausführlich dar. Auch im Englischen Kolleg zu Douai wurde die päpstliche Unfehlbarkeit gelehrt, so lange die Stadt zu den spanischen Niederlanden gehörte. Das änderte sich mit der Eroberung durch Ludwig XIV. Wir könnten, schreibt 1697 der Präsident des Kollegs Paston, lehren wie früher, wenn wir unter anderer Regierung ständen, aber wie die Sachen nunmehr liegen, müssen wir schweigen[3]).

Von den französischen Jesuiten behauptet der eifrige Jansenist Bischof Colbert von Montpellier 1728, sie seien nie für die gallikanischen Lehrsätze eingetreten, und noch nach der Zerstörung des Ordens in Frankreich wird trotz des falschen Schrittes von 1761[4]) diese Behauptung von jansenistischer Seite wiederholt[5]).

---

[1]) (Cadry), 4, 9 f. vgl. 234. 675. 785. Abdruck der Parlamentserlasse bei (Nivelle) La constitution Unigenitus 2,230 ff.

[2]) *Non dissimulandum difficile esse, in tanta testimoniorum mole . . . non recognoscere Apostolicae Sedis seu Rom. Ecclesiae certam et infallibilem auctoritatem; at longe difficilius est ea conciliare cum declaratione Cleri Gallicani, a qua recedere nobis non permittitur.* Bei Joseph Hild, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus, Freiburg 1911, 161. In den deutschen und italienischen Abdrucken von Tournelys Praelectiones fehlen die Ausführungen über die päpstliche Unfehlbarkeit, — auch ein Beweis, daß in beiden Ländern diese Lehre noch anerkannt war.

[3]) *Habbiamo qui mantenuto l'infallibilità del Papa, e potessimo continuar a far l'istesso publicamente, si fossimo sotto un altro governo, ma presentemente siamo sforzati a star in silentio.* Paston am 7. Nov. 1697 bei A. Bellesheim, Kardinal Allen, Mainz 1855, 228 A.

[4]) Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus 5, Paris 1845, 259 f.

[5]) *Qu'on recherche avec soin les ouvrages où la doctrine de l'Eglise Gallicane contre les prétentions ultramontaines est établie, combien en trouvera-t-on qui aient pour auteurs les jésuites? Tous les jours ils font imprimer des livres, ils soutiennent des theses, ils donnent des lections publiques soit de vive voix*

Abgesehen von der Zeit des großen Schismas, schreibt ein deutscher Benediktiner des 18. Jahrhunderts, seien bis zum Jahre 1682 nirgends stärkere und klarere Zeugnisse für die päpstliche Unfehlbarkeit aufzufinden als gerade in der französischen Kirche[1]), was er dann durch Zeugnisse vom 6. bis 17. Jahrhundert nachweist. Wie allgemein zu seiner Zeit jene Lehre war, bezeugt derselbe Theolog, wenn er sagt, außerhalb Frankreichs und vor dem 15. Jahrhundert würden die Gallikaner keinen Vertreter ihrer Meinung antreffen[2]). Für Deutschland weitere Belege anzuführen, ist deshalb nicht notwendig. Der große Katechismus des hl. Petrus Canisius trug die Lehre vor[3]), eine Erklärung zu dem kleinen Katechismus vertritt sie aufs deutlichste[4]).

soit par écrit à une infinité de jeunes gens, mais en quel endroit enseignent-ils une doctrine si nécessaire à la tranquillité de l'Etat? Colbert an den König vom 29. Juni 1728 bei (Nivelle) La constitution Unigenitus déferée etc. 2,375 n. VIII. *On ne sera pas surpris,* schreibt 1769 Nivelle ebd. 3,975, *de voir ici les jésuites à la tête de ceux qui dans ces derniers troubles se sont élevés contre nos précieuses maximes, ils en ont été dans tous les temps les irréconciables ennemis.* Zum Beweis führt er eine These über die päpstliche Unfehlbarkeit an, die bei den Pariser Jesuiten am 22. März 1730 verteidigt wurde und dem Parlament Gelegenheit zum Einschreiten gab durch Dekret vom 10. Mai 1730. Ebd. 975—977. Noch 1754 machten die französischen Jesuiten sich desselben Verbrechens schuldig. Vgl. die Zeitschrift Études 1877, I, 358. Über die Pariser Jesuitenthese vom 12. Dezember 1661, daß Christus dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern dieselbe Unfehlbarkeit gegeben habe, die er selbst besitzt, vgl. Dumas, Hist. des cinq propositions de Jansénius 1, Trevoux 1702, 263—267; Rapin, Mémoires ed. Aubineau 3, 139—144. Wie weit die Tyrannei des Parlamentes ging, zeigte 1752 die Verurteilung einer These der Franziskaner zu Pezenas: *Christus ut homo ... non tantum fuit rex spiritualis, sed etiam temporalis, habuitque iurisdictionem temporalem in omnes reges ...* (Nivelle) 3, 977 ff.

[1]) *Nullibi hac de re fortiora et apertiora testimonia edita fuere, quam in ipsa Gallicana Ecclesia.* Gallus Cartier, Auctoritas et infallibilitas SS. Pontificum (gegen Bossuet und Tournely), Augsburg 1738, 248.

[2]) *Porro in quascunque demum partes se versant Gallicani theologi, suam tamen opinionem ultra Galliam saeculumque decimum quintum protendere nunquam valebunt.* G. Cartier, Theologia universalis, Augsburg 1757, tom. 1, tract. 3 p. 187.

[3]) *Sacras SS. Pontificum sanctiones, penes quos de sacris definiendis suprema semper potestas fuit.* De praeceptis Ecclesiae n. 11. Summa, Dillingen 1731, 83.

[4]) „Kann der Papst fehlen oder irren? Nein; wenn er, als Statthalter Christi die gantze Kirche in Glaubens- oder Sitten-Sachen lehret, so ist er unfehlbar, und kann nicht irren, auch so gar für sich allein, und außer einem Concilio." Catholischer Catechismus. In kurtze Frag und Antwort gestellet durch Petrum Canisium. Mit Göttlicher Heil. Schrifft, heiligen Vättern ... erkläret und bewähret durch Joh. Casp. Höpffner 1, Wirtzburg 1754, 445.

Da die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit so tief eingewurzelt war, so erklärt es sich leicht, daß überall dort, wo äußerer Zwang nicht mehr die freie Meinungsäußerung unterband, alsbald diese Lehre von neuem bekannt wurde. Im 19. Jahrhundert wurde sie vorgetragen durch die zahlreichen Provinzialkonzilien, die in Amerika seit 1833, in Europa seit 1848 wieder gefeiert wurden. Um sich von der Tatsache zu überzeugen, braucht man nur die Register zur Sammlung der neuern Konzilien, der Collectio Lacensis, durchzusehen. In Nordamerika, England, Holland, Ungarn sprachen sich die Bischöfe sehr häufig in den Konzilsbeschlüssen selbst oder in den Begleitschreiben nach Rom in einer Weise aus, die mit dem Gallikanismus nicht verträglich ist. Ganz besonders gilt das von Frankreich. Die Zeiten waren dort vorüber, da es an der Tagesordnung war, daß bischöfliche Hirtenschreiben auf Befehl des Parlamentes öffentlich durch Henkershand verbrannt wurden; 1867 sagte der spätere Kardinal Manning, die französischen Bischöfe würden so wenig zum Gallikanismus zurückkehren, als die Astronomen zum ptolemäischen System[1]). Es waren besonders zwei Gelehrte, die in Frankreich mit dem Gallikanismus aufräumten, Rohrbacher († 1856) durch seine Kirchengeschichte und Bouix († 1870) durch seine kirchenrechtlichen Arbeiten.

Als Synoden, welche die päpstliche Unfehlbarkeit entweder ausdrücklich lehren oder klar darauf hinweisen, nennt ein Hauptkenner der neueren Konzilien, Gerhard Schneemann[2]), für Frankreich die 1. bis 3. Synode von Reims, die 1., 2. und 5. von Bordeaux, die von Tours, Avignon, Aix, Sens, Bourges, Albi, Auch, denen man noch das von Lyon und Toulouse beirechnen könne. Für Deutschland-Ungarn gehören hierher die Versammlungen zu Köln, Prag, Gran, Kalocsa, für Italien die Konzilien von Ravenna, Venedig, Spoleto, für England und Irland das 1. von Westminster, das 3. von Tuam, das Plenarkonzil von Thurles, in Holland das von Utrecht, in Nordamerika die 7 Konzilien von Baltimore, das 1. und 4. von Quebec, das 1. und 2. von Neu-Orleans, das 1. und 3. von Cincinnati, das 1. und 2. von Saint-Louis, das von Halifax, für Südamerika das von Spanish-Town auf Trinidad, das 2. von Quito, für Australien das von Melbourne, aus dem Orient das der Armenier zu Konstantinopel.

Aus solchen Äußerungen der Bischöfe folgt, daß sie die päpstliche Unfehlbarkeit als sichere Glaubenslehre betrachteten. Denn den Provinzialkonzilien steht es nicht zu, über noch zweifelhafte Lehren ein Urteil abzugeben, sie können nur die bereits feststehenden Punkte zusammenstellen und den Gläubigen zur Nachachtung vorlegen.

---

[1]) Collectio Lacensis VII, 1010.

[2]) Ebd. 1008.

Zu den Provinzialkonzilien kamen dann die internationalen Bischofsversammlungen zu Rom 1854, 1862, 1867, die unzweideutig sich zur Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekannten. Die Bischöfe, die 1854 zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis versammelt waren, wollten nicht, daß auch in ihrem Namen die Definition ausgesprochen würde, damit das *„inerrantiae donum"* des Papstes auf diese Weise klar hervorleuchte[1]).

Bei dieser Lage der Dinge ist es nun zunächst schwer zu verstehen, daß es 1870 bei uns in Deutschland Theologen geben konnte, denen die päpstliche Unfehlbarkeit etwas völlig Neues und Unbekanntes war. Und doch ist die Tatsache unzweifelhaft.

Infolge des Gallikanismus und Josefinismus, Jansenismus und Febronianismus, sagt Bischof Philipp Krementz von Ermland[2]), „war die vorher fast allgemein in Deutschland rezipierte Doktrin von der Unfehlbarkeit des Römischen Stuhles vielfach verdunkelt worden und in Abgang gekommen und auch auf den meisten theologischen Kathedern seit dem Beginn dieses Jahrhunderts entweder gar nicht oder in einem mehr oppositionellen Geiste behandelt worden, so daß dieselbe nicht allein den meisten gläubigen Laien unbekannt, sondern auch von überwiegend vielen Geistlichen nicht besonders beachtet, oder falsch aufgefaßt wurde". Dasselbe geht aus vielen andern Äußerungen hervor. Döllinger schrieb[3]): „Es ist Tatsache, daß die Meinung von der Infallibilität des alleinstehenden oder für sich entscheidenden Papstes die Tradition gegen sich hat", und beruft sich nun zum Beweis dafür auf Stellen, die nichts weiter besagen, als daß der Papst für sich persönlich in Häresie fallen könne! Er weiß also gar nicht, worum es sich handelt. Reusch sagt in einer für Friedrich bestimmten Aufzeichnung[4]): „Bis ich nach München kam, hatte ich von der päpstlichen Unfehlbarkeit so gut wie nichts gehört". Vielleicht habe Dieringer darüber geredet. „Kein anderer Bonner oder Tübinger Professor hat die Infallibilität irgendwie als eine der Diskussion werte Meinung erwähnt. Ich erinnere mich, daß ich, als Döllinger sagte, er werde die Frage eingehend behandeln, nicht begreifen konnte, daß er darauf Zeit und Mühe verwenden wollte". „Reusch erzählt", so schreibt Albert Maria Weiß[5]), „er habe in den sechs Semestern, da er Theologie studierte, nie etwas von der päpstlichen Unfehlbarkeit gehört, auf keinen Fall in einer Weise, daß es sich dem Gedächtnis eingeprägt hätte. Das ist sehr glaublich bei der Art und Weise, wie zu seiner und auch noch zu meiner Zeit die Theologie betrieben wurde. Auch ich erinnere mich kaum, über die Kirche viel gehört zu haben, über die päpstliche Gewalt schon gar nicht ... Trotz alles Pochens auf Geschichte und dogmengeschichtliche Be-

---

[1]) *Si solus Pontifex ... definitionem ... pronuntiaverit, hoc eius iudicium re ipsa demonstrabit et supremam Ecclesiae docentis auctoritatem et inerrantiae donum, quo Christus suum in terris Vicarium instruxit.* Ebd. 1011.

[2]) Am 11. November 1870: „Der Katholik" 50 (1870) 746.

[3]) Friedrich, Ignaz v. Döllinger. Sein Leben 2 (1899 II) 356.

[4]) Ebd. 358.

[5]) Lebensweg und Lebenswerk, Freiburg 1925, 68.

handlung wurde selbst die gallikanische Lehre so kurz vorgetragen, als handele es sich um die 10 Gebote". Auch Jocham schreibt: „Ich hörte (von ‚Überfrommen') nur immer von dem *ex-cathedra*-Sprechen des Papstes; aber was dies sei, war mir ganz und gar nicht klar"[1]).

Es ist trotzdem eine starke Übertreibung, wenn behauptet wird, die ganze deutsche Wissenschaft sei Gegnerin des vatikanischen Dogmas gewesen. Simar, der spätere Erzbischof von Köln, erklärte als Professor zu Bonn im Kolleg, „er sei von jeher Anhänger der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen und erwarte bestimmt, daß das Vatikanische Konzil diese Lehre dogmatisieren werde"[2]). In Bonn waren ihm darin Klee und der später schwankende Dieringer vorausgegangen, ebenso in Wien Schwetz, Phillips, Schrader, in Würzburg Denzinger, Hettinger, Hergenröther, von Innsbruck nicht zu reden, selbst manche von den spätern Altkatholiken hatten früher sachlich die Unfehlbarkeit des Papstes vertreten[3]). Auf dem Konzil selbst war ein deutscher Bischof, Vinzenz Gasser von Brixen, als Relator in der Frage der Vertrauensmann der Glaubensdeputation, und man weiß, daß der erste Entwurf der Dekrete über die Kirche wie die Überarbeitung von zwei deutschen Jesuiten, dem Südtiroler Franzelin und dem Dortmunder Kleutgen herrühren. Nur Unwissenheit konnte deshalb behaupten, was Vigener wiederholt, die deutschen Gegner der Unfehlbarkeit seien wissenschaftlich die Überlegenen gewesen. In dogmatischer Wissenschaft bedeuteten diese Gegner sämtlich nicht viel, und auch in Kenntnis der kirchlichen Überlieferung waren z. B. die späteren Kardinäle Franzelin und Hergenröther auch einem Döllinger bei weitem überlegen.

In anderer Beziehung wurde die Unfehlbarkeit erst recht in Deutschland gemacht, durch die Hetze nämlich, die Döllinger eröffnete. Hätte er ruhig geschwiegen, das Konzil wäre durch den Krieg auseinandergetrieben worden, bevor noch die Unfehlbarkeit auch nur auf der Tagesordnung erschien. Aber gerade die anmaßende und unwissende Hetze zwang die Konzilsväter zum Vorangehen, ein Zurückweichen wäre jetzt geradezu ein Verrat am Glauben und an der Kirche gewesen, und so kam knapp vor Auflösung des Konzils die Unfehlbarkeit noch unter Dach. Für die deutsche katholische Wissenschaft freilich wirkte Döllingers Treiben wie ein verheerender Hagelschlag. Die Historiker Lossen, Stieve, Druffel, Kampschulte, Cornelius, Ennen, der Physiker M. Schwerd, der Jurist Winscheid, die Dichter Simrock und Wolfgang Müller von

[1]) Memoiren eines Obskuranten, hrsg. von M. Sattler, Kempten 1896, 508.
[2]) G. v. Hertling, Erinnerungen 1, Kempten 1919, 209.
[3]) Scheeben, Das ökumenische Conzil 2, Regensburg 1870, 419.

Königswinter, die alle mehr oder weniger als Katholiken gelten konnten, fielen sämtlich den Machenschaften des Münchener Historikers zum Opfer. Es traten jedoch sofort andere in die entstandene Lücke, der Ausfall war bald verschmerzt und wurde kaum bemerkt.

Bei der nahezu allgemeinen Übereinstimmung der außerdeutschen Kirche ist nun leicht verständlich, was Ketteler über die Sinnesänderung der deutschen Bischöfe auf dem Konzil sagt. Mochten sie während ihrer Studienjahre nicht das Notwendige über die kirchliche Unfehlbarkeit gehört haben, so wurden ihnen ja in den Sitzungen des Konzils und den Vorbereitungen dazu Vorlesungen genug darüber gehalten. Daß aus diesen nachträglichen Studien sich die Überzeugung von der päpstlichen Unfehlbarkeit bei ihnen bilden mußte, versteht sich von selbst. Sie hängt mit dem katholischen Dogma notwendig zusammen. Den Beweis dafür lieferten die Altkatholiken selbst. Sie wollten ihrem Vorgeben nach an der alten katholischen Lehre festhalten, allein keinem von ihnen ist das gelungen, manche von ihnen kamen zum völligen Abfall von allem Christentum. Der Grund hiefür liegt auf der Hand: vor ihrem Abfall bekannten sie doch alle wenigstens die Unfehlbarkeit der Kirche. Nachdem nun bald nach dem Vatikanum die ganze Kirche die Konzilsentscheidung annahm, blieb ihnen nur mehr die Wahl zwischen zweierlei: sie mußten entweder mit der kirchlichen Unfehlbarkeit auch die des Papstes annehmen, oder sie mußten mit der päpstlichen Unfehlbarkeit auch die der Kirche verwerfen. Wer aber die Unfehlbarkeit der Kirche leugnet, ist kein Katholik mehr und mit der Leugnung der kirchlichen Autorität ist der Weg gebahnt zum äußersten Subjektivismus und Radikalismus.

Ein anderer Grund, ihre Ansicht zu ändern, war für die Widerstrebenden eben die Wahrnehmung, daß die ganze Kirche in der Lehre von der Unfehlbarkeit übereinstimme. Auf dem Konzil hatten sie ja diese Übereinstimmung greifbar vor Augen. Ob man zur Definition schreiten solle, war schließlich, wie Ketteler sich ausdrückte[1]), nur mehr eine formale Frage, weil sachlich die Unfehlbarkeit schon durch die Übereinstimmung der Bischöfe feststand. Daraus durfte man freilich nicht den Schluß ziehen, daß also, wie Dupanloup wollte, Pius IX noch im letzten Augenblick auf die konziliare Definition hätte verzichten sollen. Dadurch wäre neuen Zweifeln Tür und Tor geöffnet, die heilloseste Verwirrung in der Kirche angerichtet worden.

„Meine persönliche Erfahrung auf dem Konzil", schreibt Erzbischof Melchers von Köln, „hat mich überzeugt, daß in jenen

[1]) Oben 199.

Ländern, in welchen die Irrlehren der drei letzten Jahrhunderte keinen Eingang gefunden haben, der alte Glaube an das unfehlbare Lehramt des Papstes fast ganz einstimmig als in der Überlieferung vorhanden mit der größten Entschiedenheit bezeugt und verteidigt wird, während in denjenigen Gegenden, welche von jenen Irrlehren mehr oder weniger berührt worden sind, jener Glaube vielfach abhanden gekommen oder doch verdunkelt und getrübt worden ist"[1]). Die Leugnung war in Deutschland ein Überrest aus dem Febronianismus, und dieser eine Folge des Jansenismus, der in Nachahmung des Kalvinismus die Papstgewalt nicht zwar wie dieser theoretisch gänzlich leugnete, aber praktisch fast völlig beiseite schob.

[1]) Hirtenbrief vom 10. Sept. 1870: Archiv für kath. Kirchenrecht 24 (1870) S. CIX.

Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian

Von **Lorenz Fuetscher** S. J.—Innsbruck

(Schluß.)

III. Die Frage der Gotteserkenntnis in der Polemik gegen die Heiden

In den Auseinandersetzungen mit Marcion steht die Frage im Vordergrund, wie wir zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen können. Tertullian beantwortet sie dahin, daß wir Gott nur aus seinen Werken erkennen. Darauf beruht ein Hauptargument gegen den „neuen" Gott Marcions, weil dieser eingestandenermaßen nichts geschaffen hat.

Den Heiden gegenüber handelt es sich vor allem darum, einerseits die Torheit der Vielgötterei darzutun, andererseits den Nachweis zu liefern, daß auch sie neben allem Götterwahn den einen wahren Gott kennen, den die Christen verehren.

Das Hauptgewicht liegt in diesem letzteren Nachweis. Wir haben ihn teilweise schon im vorhergehenden Artikel kennen gelernt, da T. auch die Allgemeinheit des Gottesglaubens als Instanz gegen Marcion vorbringt[1]). Abgesehen von den Schriften gegen Marcion hat T. diesen Gedanken auch sonst wiederholt und mit Nachdruck ausgesprochen. Neben dem Apologeticum kommt hier besonders das „goldene Büchlein"[2]) vom Zeugnis der Seele in Betracht, das diesen Nachweis liefern soll. Darin beschränkt sich T. indes keineswegs auf die bloße Feststellung dieses *testimonium animae naturaliter christianae*[3]), sondern er untersucht auch den Inhalt und die Bedeutung dieses Zeugnisses der Seele, die nach ihren rein natürlichen Fähigkeiten betrachtet wird, im Gegensatz zur übernatürlichen Glaubenserkenntnis[4]). Diesen beiden Fragen wollen wir im folgenden unser Hauptinteresse zuwenden.

---

[1]) Vgl. oben S. 22 f.

[2]) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II², 401.

[3]) Apolog. 17; Rn VI, 59.

[4]) Vgl. oben S. 3 f.

Von Bedeutung sind aber auch die Ausführungen gegen den Polytheismus. Worauf es uns dabei ankommt, sind nicht die verschiedenen Fragen der Mythologie, die T. mit seinem ganzen Sarkasmus geißelt, sondern die rationellen Gründe, die er vorbringt, um ihn als töricht und unhaltbar zu erweisen. Hier treffen wir auf bedeutsame Marksteine auf dem Weg zur Erkenntnis des einen wahren Gottes.

1. Die Widerlegung des Polytheismus

Den Anlaß, sich als Apologet mit dem heidnischen Götterkult auseinanderzusetzen, gaben vor allem die verschiedenen Anschuldigungen, die gegen die Christen vorgebracht wurden. „Ihr ehrt die Götter nicht und leistet keine Opfer für die Kaiser," lautete eine Anklage. Damit wurden sie des schwersten Religions- und Majestätsverbrechens beschuldigt[1]).

Man machte die Christen ferner verantwortlich für die allgemeinen Unglücksfälle, die man als Strafen der Götter ansah, die sie wegen ihrer Verächter, der Christen, hereinbrechen ließen. Stieg der Tiber bis zu den Stadtmauern, ergoß sich der Nil nicht über die Fluren, schlug die Witterung nicht um, gab es ein Erdbeben, brach eine Hungersnot oder Seuche aus, so ertönte sogleich der Ruf: die Christen vor den Löwen![2]) Weil sie für den Kaiser nicht den Göttern opferten, galten sie als Feinde der Macht und Ausbreitung des römischen Reiches und des Kaisers, da die Römer ihre Herrschaft über den Erdkreis angeblich der treuen Verehrung ihrer Götter verdankten[3]).

Diese verschiedenen Anklagen hat T. im einzelnen widerlegt. Die Hauptanschuldigung und die Grundlage für alle anderen sieht er mit Recht in dem Vorwurf, daß die Christen die Götter nicht verehren. Deshalb sucht er auch gerade dagegen seine Verteidigung zu richten. Daß die Christen die Götter nicht verehren und ihnen auch für den Kaiser keine Opfer entrichten, gesteht er zu, entzieht aber der Anklage und damit auch allem feindlichen Vorgehen gegen die Christen jede Berechtigung durch den Nachweis, daß diese Götter überhaupt nicht existieren[4]). So verdienen sie gar keine Verehrung und keine Opfer, die Wohlfahrt des Reiches und des Kaisers hängt nicht von ihnen ab[5]). Auch sind nicht sie es, die die Strafgerichte über die Menschen verhängen. Denn diese haben die

[1]) Apolog. 10; Rn VI, 40.
[2]) Apolog. 40; Rn VI, 115 f. — Vgl. Ad nat. I, 9; RW 73.
[3]) Apolog. 25; Rn VI, 86. — Ad nat. I, 17; RW 88 f.
[4]) Apolog. 10; Rn VI, 40. — Ebd. 24; Rn 83 f. — Ad nat. I, 10; RW 75.
[5]) Apolog. 25. 26. 29.

Erde bereits heimgesucht, bevor es noch Christen gab[1]). Im Gegenteil sind die Heiden den Christen sogar zum Dank verpflichtet, weil diese den einen wahren Gott verehren, in dessen Hand das Wohl des Reiches und des Kaisers ruht, das sie ihm in ihren Gebeten und Opfern anempfehlen[2]). Durch ihr tugendhaftes Leben und ihre Buße halten sie die Strafgerichte ab, die Gott mit Recht über die sündige heidnische Welt verhängt, oder mildern sie wenigstens[3]). Ja, selbst die heidnischen Götter, wenn es solche gäbe, hätten sich vielmehr über die Heiden als die Christen zu beklagen, weil sie von ihnen vernachlässigt werden und die ganze Art und Weise der Verehrung und Behandlung vielmehr einer Entehrung gleichkommt[4]), die in der Dichtung und im Theater sogar bis zur Verspottung fortschreitet und selbst vor den Tempeln nicht Halt macht[5]).

Was T. vom christlichen Standpunkt aus vom Götzendienst hält, hat er auch den Heiden gegenüber immer wieder ausgesprochen. Der Götzendienst ist ihm Teufelsdienst, die Opfer gelten den Dämonen, welche die Heiden zu dieser bedauerlichen Verirrung verleitet haben. Er kann kaum darauf zu sprechen kommen, ohne den Götterkult als Teufelsdienst und Dämonenkult zu brandmarken[6]).

Durch die Widerlegung des Polytheismus will T. einer Hauptanklage gegen die Christen den Boden entziehen. Wenn es keine Götter gibt, sondern nur den einen wahren Gott, den die Christen verehren, so sind diese weder der Religionslosigkeit schuldig noch auch Ursache der Strafen, welche die Götter angeblich aus Zorn über die Christen hereinbrechen lassen. Den Polytheismus bekämpft T. nicht nur im Apologeticum, sondern besonders auch im 2. Buch Ad nationes, das ganz diesem Zweck dient und auch den Ausführungen im Apologeticum vorgelegen hat. Neben verschiedenen *deductiones ad absurdum* und einem reichlichen Ausmaß von Verspottung der mythologischen Fabeln, tritt uns vor allem ein Gedankengang entgegen, der von besonderer Bedeutung ist. T. geht in seiner Darlegung aus von den Eigenschaften, die der Gottheit als solcher notwendig zukommen müssen,

[1]) Apolog. 40; Rn VI, 118.
[2]) Apolog. 26. 30—37.
[3]) Apolog. 40; Rn VI, 118 f.
[4]) Apolog. 13; Rn VI, 47 ff. — Ad nat. I, 10; RW 74—80.
[5]) Apolog. 14—15; Rn VI, 50—54.
[6]) Vgl. Apolog. 23. 27. — Die Schrift De idololatria bringt diesen Gedanken beinahe in jedem Kapitel; ebenso kehrt er sehr häufig wieder in De spectaculis z. B. cc. 4. 7—10. 12—13. 22–28. — Von Rom heißt es De spect. 7; RW 8 f: *in qua daemoniorum conventus consedit.*

und weist dann nach, daß bei all diesen verschiedenen Göttern diese Eigenschaften nicht vorhanden sind und ihnen mithin auch der Charakter der Gottheit nicht beigelegt werden kann.

Gleich am Beginn seiner Widerlegung des Polytheismus appelliert T. an das eigene Bewußtsein der Heiden, das schließlich doch selbst einbekennen muß, daß ihre Götter doch nur Menschen, bzw. menschliche Erfindungen sind. Damit können sie aber schon nicht mehr als wahre Gottheiten angesehen werden. Dem steht die Aseität, bzw. Anfanglosigkeit Gottes entgegen; denn was einmal angefangen hat, kann nicht wahrhaft göttlich sein[1]).

T. lehnt seine Darlegungen an an die Einteilung, die Marcus Terentius Varro[2]) in seinem Werke „Antiquitates rerum humanarum et divinarum" gegeben hatte, dessen zweiter Teil, „Rerum divinarum libri XVI", dem Verfall der römischen Staatsreligion entgegenwirken sollte. Varro hatte drei Klassen von Göttern unterschieden: 1) Naturgottheiten, von denen die Philosophen handeln; 2) Gottheiten der Mythologie, die von den Dichtern stammen; 3) Nationalgottheiten, welche die einzelnen Völker sich wählten[3]). Am ausführlichsten behandelt T. die erste dieser Klassen[4]). Die beiden anderen Kategorien werden bedeutend kürzer abgetan (c. 6. 7). Der zweite Teil dieses Buches ist speziell gegen den römischen Götterkult gerichtet (c. 9—17).

Schon in der Einleitung bringt T. neben der bereits erwähnten Aseität Gottes noch eine weitere Instanz gegen alle diese Theorien aus dem Begriff der Gottheit vor. Bei den Philosophen ist alles unsicher, was schon aus der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Meinungen erhellt. Bei den Dichtern haben wir nur unwürdige und anstößige Fabeln. Die Nationalgottheiten beruhen auf lokaler, willkürlicher Auswahl. Die wahre Gottheit aber muß derart sein, daß sie weder durch unsichere Gedankengänge erschlossen noch durch unwürdige Fabeln befleckt noch durch willkürliche Annahme als solche erklärt wird. Sie muß vielmehr als das gelten, was sie ist, als sicher, unbescholten, allgemein, d. h. von allen anerkannt. Sonst wäre es viel geziemender, überhaupt keine Gottheit anzunehmen als eine solche, deren Dasein in Frage steht, deren man sich schämen muß, oder die nur angenommen wurde[5]).

---

[1]) Ad nat. II. 1; RW 93 f: *denique si tantam perversitatem una praescriptione discuti liceret, in expedito esset nuntiatio, cum omnes istos deos ab hominibus institutos non negatis, iam hinc excidere fidem verae divinitatis, quod nihil utique aliquando coeptum divinum videri iure possit.* — Vgl. Apolog. 10; Rn 40.

[2]) Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III⁴ 1, Leipzig 1909, 692—699. — Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums¹¹, 1920, 490 f. 495 f.

[3]) Ad nat. II, 1; RW 94. [4]) Ad nat. II, c. 2—5.

[5]) Ad nat. II. 1: RW 94f.

Wie bereits bemerkt, wendet T. der ersten Klasse dieser Götter, mit der sich die Philosophen beschäftigen, seine Hauptaufmerksamkeit zu. Die Weltweisen bekommen von ihm kein Lob. Die Verschiedenheit ihrer Ansichten, die in der Unkenntnis der Wahrheit gründet, ist keine Empfehlung für ihre Weisheit. Wahrhaft weise ist der, welcher den wahren Gott kennt und fürchtet, wenn er auch sonst nichts weiß. Die Philosophen haben die Wahrheit nicht mit voller Sicherheit erreicht. Die Schuld daran tragen ihre von der Eitelkeit getragenen spitzfindigen Untersuchungen, welche die Wahrheit, die ihnen teilweise vielleicht auch aus den heiligen Schriften zugekommen war, wiederum unsicher machten und zur Aufstellung der verschiedensten Ansichten über Gott und über sein Verhältnis zur Welt führten. Damit bekundeten sie ihre Unwissenheit und ihre Unsicherheit über die Gottheit[1]).

Besonders berücksichtigt T. die Ansicht, welche die Elemente für Gottheiten hält, von denen dann auch andere Götter abstammen sollen[2]). Die psychologische Erklärung dieser Anschauung beruht auf der Tatsache, daß die Elemente notwendig mitwirken müssen zur Entstehung, Erhaltung und Förderung von allem, was zum Gedeihen des Menschenlebens und der Erde gehört. Deshalb werden auch Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde als Gottheiten angesehen, weil sie in gegenseitigem Zusammenwirken zum Wohle des Menschen beitragen. Andererseits können die Elemente auch schaden durch Blitz, Hagel, Feuer, verpestete Luft, Überschwemmungen, Spaltung und Erschütterung der Erde, wodurch sie offenbar ihrem Zorne Ausdruck geben. Deshalb glauben ihre Verehrer, sie mit Recht als Gottheiten anzusehen, die man im Glück ehren und im Unglück fürchten muß[3]).

Gegen diese Auffassung macht T. vor allem geltend, daß die Naturdinge nicht als Gottheiten gelten können, weil ihnen die der Gottheit notwendig zukommenden Eigenschaften abgehen.

Ist die Welt samt ihren Elementen von jemandem eingerichtet, wie Plato meint, dann können die Elemente keine Gottheiten sein, weil sie Anfang und Ende haben und ihnen mithin die der Gottheit wesentliche Eigenschaft der Ewigkeit fehlt[4]). Auch wenn man mit Epikur die Welt als ewig annimmt und einen Bildner derselben leugnet, so ginge es wenigstens doch nicht an zu sagen,

[1]) Ad nat. II, 2; RW 95 ff. – Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f.

[2]) Ad nat. II, 3; RW 97.

[3]) Ad nat. II, 5; RW 102 f.

[4]) Ad nat. II, 3; RW 98: *quod aliquando non fuit ante initium et quandoque non erit post finem, non capit utique videri deus, carens substantia divinitatis id est aeternitate, quae sine initio et fine censetur.*

daß die Elemente andere Gottheiten erzeugen, da das eine wie das andere der Gottheit widerstreitet, ganz abgesehen davon, daß den Elementen als solchen die göttliche Natur nicht beigelegt werden kann. Nach Varro sollten der Himmel und die Sterne Lebewesen sein. Damit wären sie aber auch sterblich, da Unsterblichkeit der Seele allein zukommt, nicht aber dem Körper, mit dem sie verbunden ist. Daher kann ihnen auch die Gottheit nicht zukommen. Wenn sie übrigens Varro für Lebewesen hält, weil sie sich anscheinend selbst bewegen, so wäre erst noch zu untersuchen, ob dem wirklich so sei, da man nicht jedem äußeren Schein ohne weiteres trauen kann[1]).

Nicht weniger verstößt in den Augen T.s die Ableitung des Wortes θεός von θέειν gegen die wahre Auffassung der Gottheit. Denn Gott ist unsichtbar und in ihm gibt es keine Bewegung. Mithin ist das Wort θεός nicht daher genommen, sondern wurde an sich geeignet befunden zur Bezeichnung der Gottheit und von der wahren Gottheit auf die anderen übertragen. Dies allerdings mit Unrecht. Wenn dieser der Gottheit eigene Name neben dem wahren Gott mit Recht auch den Elementen beigelegt würde, dann müßten auch ihre Eigenschaften dieselben sein. Das trifft aber keineswegs zu, was schon allein daraus erhellt, daß Gott unsichtbar ist, die Elemente aber sinnlich wahrnehmbar. So sind sie von der wahren Gottheit verschieden wie die Materie, der sie angehören, von Gott verschieden ist, die beide ihrem Wesen entsprechend auch einen verschiedenen Namen tragen[2]).

Den Hauptbeweis gegen die Gottheit der Elemente, die man wegen ihrer Dienstleistung zum Wohle des Menschen für Götter ansah, entnimmt T. gerade dieser Auffassung. Wenn man die Naturdinge aus dem eben genannten Grund für Götter hält, verstößt man gegen eine Grundregel, die man sonst immer beobachtet und als ein Zeichen der Weisheit ansieht. Überall im Leben wird nicht den Dingen selber, die uns nützen oder schaden, Dank oder Vorwurf zuteil, sondern denen, unter deren Macht und Gewalt die Dinge wirken. Nicht die Flöte oder die Zither wird mit dem Preis gekrönt, sondern der Künstler, der sie spielt. Nicht dem Heilmittel statten wir unseren Dank ab, sondern dem Arzt, der es bereitet hat. Nicht das Schwert oder die Lanze klagt der Verwundete an, sondern den Feind oder Räuber. So haben wir überall drei Dinge zu beachten: die Wirkung, die Mittel, welche sie hervorbringen, und den eigentlichen Urheber, der früher ist, und dem alles zugeschrieben werden muß. So verlangt es überall die Regel wahrer Weis-

[1]) A. a. O.; RW 98 f.
[2]) Ad nat. II, 4; RW 100 f.

heit, also gilt dasselbe auch hinsichtlich der Dienstleistungen der Elemente[1]).

Der Einwand liegt nahe, daß das alles wohl gilt, wenn es schon feststeht, daß die Naturdinge nur Mittel in der Hand eines höheren Wesens sind. T. hat diesen Einwurf nicht übersehen. Den Beweis dafür, daß die Naturdinge selbst unter der Gewalt und Leitung eines über ihnen stehenden Wesens sind, findet er in der Gesetzmäßigkeit und Ordnung, die in ihnen herrscht. Dadurch geben sie kund, daß sie unter dem Gesetz eines Höheren stehen, dem sie gehorchen, und dem gemäß sich der ganze Weltlauf zum Dienst der Menschheit abwickelt. Die Gottheit der Naturdinge wäre mit der Unabhängigkeit Gottes unvereinbar. Gott dient nicht, sind also die Naturdinge zum Dienst der Menschen da und einem über ihnen stehenden Gesetze unterworfen, so können sie keine Götter sein[2]).

In gleicher Weise läßt sich die Gottheit der Naturdinge auch nicht vereinen mit der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit Gottes. Sonne, Mond und Sterne sind vergänglich und veränderlich, also kommt ihnen die göttliche Natur nicht zu, sondern stehen sie vielmehr unter der Leitung eines höheren Wesens. Im übrigen hält T. diese Auffassung der Götter im Gegensatz zur Mythologie noch für annehmbarer, weil man doch Dingen Gottheit zuschreibt, die man an Größe und Macht dem Menschen für überlegen hält[3]).

Die mythologische Auffassung tut T. bedeutend kürzer ab. Gegen sie erhebt er die Einrede: diese Götter waren einst Menschen und zwar solche, die nicht einmal ein menschenwürdiges Leben führten[4]). Mithin ist es sowohl durch die Heiligkeit wie durch die Aseität bzw. Ewigkeit Gottes ausgeschlossen, daß ihnen die Gottheit in wahrem Sinne zukomme[5]).

Den Nachweis, daß die Götter einst Menschen waren und ein selbst für Menschen unwürdiges Leben geführt haben, entnimmt T. der heidnischen und besonders der römischen Mythologie selbst. Saturnus gilt als der Stammvater der römischen Götterwelt. Wenn daher er selber nach den ältesten Dokumenten nur ein Mensch war, so gilt das in gleicher Weise auch von seiner ganzen Nachkommenschaft. Die Unwürdigkeit der Götterfabeln hat T. in den grellsten Farben gemalt[6]). Mit Recht hielt daher Plato dafür, daß die Dichter, Homer nicht aus-

[1]) Ad nat. II, 5; RW 103 f.
[2]) A. a. O.; RW 104 f.
[3]) Ad nat. II, 6; RW 105 f.
[4]) Ad nat. II, 7; RW 106 f. — Vgl. Apolog. 10; Rn VI, 40.
[5]) Ad nat. II, 1. 12; RW 93 f. 121.
[6]) Apolog. 10; Rn VI, 41. — Ad nat. II, 12; RW 116—121. — Vgl. auch Ad nat. II, 10. 11. 13. 14. — Apolog. 14. 15.

genommen, aus dem Staat entfernt werden müßten. Denn entweder glaubt man den Fabeln derselben und dann ehrt man höchst unwürdige Götter oder man glaubt ihnen nicht und dann dürfen die Dichter als Verächter und Verspötter der Götter nicht geehrt werden[1]).

Nicht besser steht es mit der Apotheose. Zunächst setzt diese eine oberste Gottheit voraus, welche die göttliche Natur zu eigen hat, die dann auch die anderen zur göttlichen Würde erhebt[2]). Sodann verstößt sie gegen Gottes Unabhängigkeit und Heiligkeit. Das ergibt sich aus den Gründen, weshalb die Apotheose vorgenommen wird. Zwei Gründe werden hier angeführt. Sie geschieht von seiten dieser obersten Gottheit 1) entweder zum Zweck eines Dienstes oder einer Hilfeleistung, die sie von diesen neuen Göttern erwartet oder auch um des Glanzes ihrer Würde willen; 2) um die Verdienste der betreffenden Menschen durch die Verleihung der göttlichen Würde zu belohnen. Beides widerspricht den eben angeführten Eigenschaften Gottes. Gott darf nicht so menschlich aufgefaßt werden, als ob er der Hilfe derartiger Wesen bedürfte. Das wäre seiner unwürdig und täte seiner Macht Eintrag. Zudem besteht gar kein Grund dafür, weil die Welt schon von Anfang an wohl eingerichtet und geordnet war. Vielen wird zu Unrecht die göttliche Ehre zuteil, weil sie die zum Leben notwendigen Dinge aufgefunden haben sollen. Vielmehr müßte man ihren wahren Urheber ehren und ihm Dank wissen, als alles ihren bloßen Auffindern zuschreiben, die ja selbst nur von ihm ihr Dasein haben. Aus dem gleichen Grunde hätte man noch vielen anderen die göttliche Würde zuerkennen müssen, wie dem Lucullus, der zuerst die Kirschen nach Italien brachte oder denen, die neue Handwerkskünste erfanden, die die alten weit übertreffen, um derentwillen manche als Götter verehrt werden. Die Verleihung der göttlichen Würde wegen angeblicher Verdienste ist auch ausgeschlossen durch die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, der eine solche Belohnung doch nicht blindlings, in unverdienter und verschwenderischer Weise verleihen kann. Die ganze Götterwelt hat aber keinen aufzuweisen, der einer solchen Auszeichnung würdig wäre, der nicht im Gegenteil mit einem Schandmal behaftet ist und um seiner Vergehen willen eher die ärgsten Strafen der Unterwelt, als den Himmel verdient hätte. Da gäbe es viele andere Menschen, die auch keine

[1]) Ad nat. I, 7; RW 107.

[2]) Apolog. 11; Rn VI, 42: *Imprimis quidem necesse est concedatis, esse aliquem sublimiorem deum et mancipem quendam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit. Nam neque sibi illi sumere potuissent divinitatem, quam non habebant, nec alius praestare eam non habentibus, nisi qui proprie possidebat.* — Ad nat. II, 13; RW 121.

geringeren Heldentaten vollbracht haben, denen die göttliche Würde eher gebührte[1]).

Aus dem wahren Gottesbegriff heraus ergibt sich endlich auch die Unannehmbarkeit der Nationalgottheiten, der dritten oben erwähnten Klasse. Diese werden willkürlich angenommen; sie sind so zahlreich, daß nicht einmal ihre eigenen Verehrer sie alle kennen und ihr Kult erstreckt sich vielfach nicht über die Stadtmauern hinaus. Den Gipfelpunkt erreicht hier der Aberglaube der Ägypter, die selbst ihren Haustieren göttliche Ehren erweisen[2]). Eine derartige Auffassung steht mit der wahren göttlichen Natur in Widerspruch. Denn Gott ist überall bekannt, überall gegenwärtig, überall herrschend, alle müssen ihn ehren, alle seine Huld zu gewinnen trachten. Damit sind alle oben erwähnten drei Klassen von Gottheiten als dem wahren Gottesbegriff widersprechend zurückgewiesen[3]).

Im zweiten Teil des zweiten Buches wendet sich T. noch eigens gegen die römische Götterwelt. Varro hatte sie in drei Klassen eingeteilt: *certi, incerti, electi*[4]). T. lehnt diese Einteilung ab, da unsichere Götter neben den sicheren nichts zu tun haben und weil man ja auch nicht verehrt, was man nicht kennt. Die Götter dürfen ferner auch nicht wie Zwiebeln ausgelesen werden. Er unterscheidet bei der römischen Götterwelt vielmehr *dii communes*, die sich bei allen Völkern finden, und *dii proprii*, die den Römern eigen sind. Diese letzteren sind entweder aus den Menschen genommen, wie Aeneas, Romulus und sogar die Dirne Larentina. Auch da gilt, daß keine dieser Gottheiten ihre Erhebung verdient hat[5]). Andere haben sie sich selbst ersonnen und hier zeichnen sich die Römer durch eine besondere Erfindungsgabe aus, indem sie für alle Stadien des Menschenlebens eigene Gottheiten erdachten, von den tiefsten Niedrigkeiten ganz zu schweigen[6]). Die Gründe, weshalb T. diese bunte Götterwelt als ungeziemend und widersinnig ablehnt, sind bereits vorgebracht worden.

Einen Einwand hatte er indes bei der Besprechung der römischen Götterwelt besonders zu berücksichtigen. Es ist die Meinung, daß die Römer ihre Weltherrschaft der treuen Verehrung ihrer Götter zu verdanken hätten. Deshalb wurden die Christen auch als Majestätsverbrecher und Feinde des Volkes verschrien[7]). T. weist diese Auffassung als in sich töricht zurück, weil die Götter ja selbst ihre eigenen Städte und Tempel gegen die Eroberer nicht zu

---

[1]) Apolog. 11; Rn VI, 43 ff. — Ad nat. II, 13. 14. 16; RW 122—126. 128.

[2]) Ad nat. II, 8; RW 108 f.

[3]) Ad nat. II, 8; RW 108: *deum ego existimo ubique notum, ubique praesentem, ubique dominantem, omnibus colendum, omnibus demerendum. at enim cum illi quoque, quos totus orbis communiter colit, excidant probationi verae divinitatis, quanto magis isti, quos ne ipsi quidem municipes sui norunt?*

[4]) Ad nat. II, 9; RW 111. [5]) Ad nat. II, 9. 10; RW 111 ff.

[6]) Ad nat. II, 11; RW 114 ff.

[7]) Apolog. 10; Rn VI, 40. — Ad nat. II, 17; RW 130 f. — Vgl. Ad nat. I, 17; RW 89.

schützen vermochten. Das gilt auch sowohl für Juppiter wie für Juno, die ihr Carthago vor dem Untergang nicht retten konnte, weil sie schließlich beide dem Fatum unterworfen sind[1]). Im Gegenteil ging die Ausbreitung des römischen Reiches nicht ohne Irreligiosität ab, weil sie so viele Heiligtümer der Götter zerstörten und beraubten. Die Römer waren schon mächtig vor ihrem blühenden Götterkult und auch die Völker, welche ihre Herrschaft an die Römer verloren haben, waren nicht religionslos gewesen[2]). So müssen die Gründe dafür wohl tiefer liegen. T. deckt sie auf in einem kurzen Hinweis auf die Weltregierung Gottes, die man gerade in diesem Wechsel in der Weltherrschaft erkennen kann. Vor den Römern hatten schon die Assyrer ihr Weltreich, ebenso die Babylonier, Meder, Perser und Ägypter, alle zu ihren bestimmten Zeiten. Sie haben ihre Machtstellung verloren, obwohl sie nicht ohne Religion und Götterkult waren. Ja, brächte der römische Götterkult die Macht, so hätte das jüdische Volk, das diese Religion verabscheut, niemals herrschen können. Sie hätten es auch niemals unterworfen, wenn es nicht zuletzt gegen Christus gesündigt hätte. Dieser Übergang der Weltmacht von einem Volke zum andern, die sich gegenwärtig in der Hand der Römer vereinigt hat, wird ihnen, wenn sie nach dem tieferen Grund fragen, zu erkennen geben, daß einer über den Zeiten und Völkern steht, der die Reiche nach der ihnen im ganzen Weltlauf zugemessenen Zeitperiode der Reihe nach verteilt. Es ist derjenige, dem der Erdkreis gehört und die Menschen, die ihn regieren, der vor aller Zeit gewesen ist. Der ist es, der die Staaten erhöht und erniedrigt, unter dessen Macht das Menschengeschlecht stand, bevor es noch Staaten bildete[3]).

Damit sind die für unseren Zweck wesentlichen Gesichtspunkte in der Widerlegung des Polytheismus dargelegt. Neben verschiedenen *argumenta ad hominem* und einem reichlichen Ausmaß von Sarkasmus begegnet uns doch eine einheitliche Gedankenführung, die allem zugrunde liegt. Es ist der Hinweis auf einzelne Eigenschaften, die der Gottheit als solcher notwendig zukommen müssen, die aber allen diesen erwähnten Klassen von Göttern fehlen, mithin können sie keine wahren Götter sein. Als solche Eigenschaften traten uns vor allem entgegen die Aseität bzw. Ewigkeit Gottes, die von T. meist als gleichwertig aufgefaßt werden. Die Ewigkeit gilt ihm als *substantia divinitatis*[4]) und wird auch sonst sehr stark betont. Ferner ist Gott unsichtbar, in ihm gibt es keine Bewegung, keine Veränderung und Vergänglichkeit, er ist vollkommen unabhängig, heilig und gerecht. Endlich muß der wahre Gott derart sein, daß sein Dasein außer Frage steht, daß er auch von allen anerkannt und verehrt werden kann.

Es ist der gleiche Gedankengang, der nur weiter auszugestalten ist und bei dem man statt „Götter" „Welt" oder „Materie" einzu-

[1]) Apolog. 25; Rn VI, 88.
[2]) Apolog. 25; Rn VI, 89 f. — Ad nat. II, 17; RW 132 f.
[3]) Apolog. 26; Rn VI, 91. — Ad nat. II, 17; RW 133.
[4]) Ad nat. II, 3; RW 98.

setzen braucht — teilweise hat es T. bereits selber getan bei der Widerlegung der ersten Klasse der Götter (oben S. 221) und gegen Hermogenes gebraucht er den gleichen Gedankengang zum Nachweis, daß es keine ewige, unerschaffene Materie geben könne — und wir haben den kosmologischen Gottesbeweis aus den Eigenschaften Gottes (als *ens a se*) und der Dinge, der Gott als überweltliches Wesen dartut.

2. Der Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis nach dem Zeugnis der Seele

Von besonderer Bedeutung mußte es für den Apologeten T. sein, wenn es ihm nicht nur gelang, die Ungereimtheit des heidnischen Polytheismus nachzuweisen, sondern auch aufzuzeigen, daß selbst die Heiden mit dem Licht ihrer natürlichen Vernunft den einen wahren Gott zu erkennen vermögen, den die Christen verehren. Dann sind sie ja selbst, wenigstens in diesem Sinne, von Natur aus Christen und haben keinen Grund, diese wegen der Ablehnung des Götterkultes zu verfolgen, da sie ja beide in der Verehrung des einen wahren Gottes übereinkommen.

Der Untersuchung dieser Frage ist das Schriftchen De testimonio animae gewidmet, auf das er sich auch sonst gelegentlich beruft[1]). Oben haben wir bereits kennen gelernt, welche Rolle diese Frage in der Auseinandersetzung mit Marcion spielt[2]). Im folgenden soll dieser Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis näher dargelegt werden, wie er uns in der Schrift vom Zeugnis der Seele und anderen einschlägigen Stellen seiner Werke entgegentritt. Daß wir es hier mit dem Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis zu tun haben, ist ebenfalls schon gezeigt worden[3]). Die Seele, wie sie von Natur aus ist, im Gegensatz zur Offenbarung und unverdorben durch den Einfluß einer skeptischen Philosophie, soll kundgeben, was sie von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen weiß. Das Ergebnis besagt nicht nur, daß verschiedene Offenbarungswahrheiten an sich die Kräfte der Vernunft nicht übersteigen, sondern es zeigt auch, ob und in welchem Sinn die Seele „von Natur aus eine Christin" ist.

Das Hauptgewicht legt T. auf den Nachweis, daß auch die Heiden, trotz ihrer Vielgötterei, den einen wahren Gott, den die Christen verehren, als Urheber und Herrn des Weltalls anerkennen. *Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa*[4]). Das ist das Bekenntnis des christlichen

[1]) Vgl. z. B. De carne Christi 12; PL 2, 775.
[2]) Vgl. oben S. 22 f. [3]) Oben S. 3 f.
[4]) De test. animae 2; RW 136. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58.

Glaubens. Die Seele soll nun Zeugnis geben, ob und inwieweit sie sich zur Erkenntnis dieser Wahrheit durchzuringen vermag[1]).

Den Beweis für die Anerkennung des einen wahren Gottes auch von seiten der Heiden entnimmt T. den bekannten unwillkürlichen Äußerungen des natürlichen Gottesbewußtseins, auf die er wiederholt hinweist. Diese Erkenntnis glimmt wie ein Funke unter dem Schutt und der Asche menschlicher Verirrungen und Leidenschaften unauslöschlich fort und schlägt von Zeit zu Zeit, besonders bei tiefer greifenden Ereignissen, wieder in helleren Flammen auf. Diese verschiedenen Äußerungen bekunden sowohl die Einheit Gottes wie seine Beziehung vor allem zum Menschen[2]).

In diesen Äußerungen erblickt T. mit Recht die Anerkennung des einen wahren Gottes. Er stützt sich dabei auf folgende Erwägung. Die verschiedenen Götter werden nicht schlechthin als „Gott", sondern mit ihren Eigennamen bezeichnet, wie Saturnus, Jupiter, Mars, Minerva. Dieser Gottheit hingegen wird einfach der bloße Name „Gott" beigelegt. Dadurch wird sie über die Reihe der Götter emporgehoben und zu ihnen in Gegensatz gestellt. Es wird damit ausgedrückt, daß ihr im Gegensatz zu den „Göttern" der Name „Gott" gleichsam als Eigenname im wahren und eigentlichen Sinne zukomme. Von ihr wird dann dieser Name im uneigentlichen Sinne auf die „Götter" übertragen. So können wir also aus diesen Ausdrücken und Anrufungen mit Recht das Bekenntnis zum einen wahren, über alle „Götter" erhabenen Gott heraushören[3]). Daß sich dieses Zeugnis der Seele bei allen Menschen findet trotz

---

[1]) De test. animae 2; RW 136. — Apolog. 17; Rn VI, 58.

[2]) De test. animae 2; RW 136 f. — Apolog. 17, Rn VI, 58 f: *vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, deum nominat, hoc solo nomine, quia proprie verus hic unus. ‚Deus magnus', ‚deus bonus', et: ‚quod deus dederit' omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: ‚Deus videt' et ‚deo commendo' et ‚deus mihi reddet'. O testimonium animae naturaliter christianae!* — De carn. resurr. 3; Kr 29: *utar et conscientia populi contestantis deum deorum; utar et reliquis communibus sensibus, qui deum iudicem praedicant: ‚deus videt' et ‚deo commendo'.* — Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *etiam tantam idolatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine ‚deum' perhibent et ‚deum deorum' et ‚si deus dederit' et ‚quod deo placet' et ‚deo commendo'. vide, an norint quem omnia posse testantur. nec hoc ullis Moysei libris debent. ante anima quam prophetia.* — Vgl. De carne Chr. 12; PL 2, 775. — De anima 41; RW 368 f.

[3]) De test. animae 2; RW 136. — Adv. Marc. I, 7. 10; Kr 298. 303. — Apolog. 17; Rn VI, 59.

der sonstigen Verschiedenheit derselben, ist bereits gezeigt worden[1]). Allen ist „unser" Gott von Natur aus bekannt[2]).

Dieses Zeugnis der Seele erstreckt sich aber nicht bloß auf das Dasein des einen wahren Gottes, sondern gibt uns auch mehrere seiner Eigenschaften kund[3]). Hier kommen aber nicht sowohl seine absoluten Eigenschaften, als vielmehr seine Beziehungen zur Welt und insbesondere zum Menschen in Betracht. Dieses Verhältnis Gottes zur Welt bildet ja den hauptsächlichsten Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens bei den Völkern[4]).

So bekennt die Seele Gott als den Urheber und Herrn des Weltalls und insbesondere auch ihrer selbst[5]). T. wendet sich besonders gegen die epikureische Auffassung Gottes, die ihm jeden Einfluß auf die Weltregierung abspricht, weil sie ihn mit der Unveränderlichkeit Gottes und seiner ungetrübten Glückseligkeit für unvereinbar hält. Er wäre ja sonst dem Zorn und sonstigen „menschlichen" Leidenschaften und Sorgen unterworfen. Diese Meinung sucht T. mit dem Zeugnis der Seele in Widerspruch zu bringen, die auch nach ihrer Anschauung etwas Göttliches oder von Gott Stammendes ist[6]). Weil die Seele von Gott stammt bzw. etwas Göttliches ist, kennt sie zweifellos auch ihren Geber und Urheber und sie hat auch eine natürliche Furcht vor ihm[7]). Darin liegt die Anerkennung des Einflusses, den Gott auf die Geschicke des Menschen nimmt, besonders als Richter und Bestrafer, in dessen Hand allein die höchste Macht ruht. In seiner bereits früher erwähnten etwas zu „menschlichen" Denkweise erblickt T. in dieser natürlichen Furcht der Seele vor Gott den Nachweis, daß Gott auch zürnen könne, was die erwähnte philosophische Ansicht in Abrede stellte als unvereinbar mit Gottes Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit. In welchem Sinne derartige „menschliche" Eigenschaften Gott beigelegt werden können, ist schon gezeigt worden[8]).

In den oben angeführten Äußerungen der Seele liegt ferner auch die Anerkennung verschiedener Eigenschaften Gottes, wie seiner Allwissenheit, Allmacht und Güte, seiner ausgleichenden Gerechtigkeit und Vorsehung enthalten. Dieses Zeugnis der Wahrheit wurzelt so tief in der Seele, daß es selbst in den Götzentempeln zum Durchbruch kommt[9]).

---

[1]) Oben S. 22 ff. [2]) De carn. resurr. 3; Kr 28.

[3]) De test. animae 2; RW 136: *de natura quoque dei, quem praedicamus, nec te latet.*

[4]) Vgl. J. Hontheim, Institutiones Theodiceae, Friburgi 1893, n. 406.

[5]) De test. animae 2; RW 136. — Apolog. 17; Rn VI, 58 f.

[6]) De test. animae 2; RW 136.

[7]) A. a. O.; RW 137. [8]) S. 30—34. [9]) A. a. O.

Außer dem Dasein des einen wahren Gottes und seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen will T. noch mehrere andere Wahrheiten der christlichen Lehre im Zeugnis der Seele bestätigt finden, wenigstens durch eine dunkle Vorahnung derselben. Mit diesem Bestreben war die Gefahr verbunden, die rechten Grenzen zu verwischen und manches in das Zeugnis der Seele eher hineinals aus ihm herauszulesen. Im großen und ganzen hat T. doch auch hier das Richtige getroffen, besonders wenn seine Gesamtauffassung berücksichtigt wird.

Es dürfte angezeigt sein, auch darauf kurz einzugehen, weil durch derartige Grenzüberschreitungen der Wert des Zeugnisses der Seele überhaupt beeinträchtigt zu werden scheint. Andererseits werden wir gerade hier einige beachtenswerte Feststellungen machen können hinsichtlich der Tragweite solcher Äußerungen des allgemeinen natürlichen Denkens. Durch das Zeugnis der Seele soll auch die Existenz der Dämonen und ihr verderblicher Einfluß auf den Menschen bestätigt werden, wenn sie einen Menschen, der mit den Lastern behaftet ist, welche die Christen den Dämonen zuschreiben, einen „Dämon" nennt und bei jeder Verwünschung das Wort „Satanas" gebraucht als Ausdruck des Abscheues und der Verachtung[1]).

Es wäre nicht nur an sich zu weit gegangen, wollte man aus derartigen Äußerungen die Anerkennung des Daseins der bösen Engel und ihres ganzen verderblichen Einflusses, wie ihn die christliche Lehre vorlegt, herauslesen, sondern es wäre auch gegen die Absicht T.s selbst. Er steht auch hier in Verteidigungsstellung gegen die Verspottung der Christen wegen ihres Glaubens an die Dämonen, wogegen er besonders die Teufelsaustreibungen als Argument für die Existenz derselben ins Feld führt. Da war ihm jede Handhabe willkommen, um zu zeigen, daß der Glaube an die Existenz von Dämonen selbst den Heiden nichts Fremdes sei. In welchem Sinne derartige Äußerungen das Dasein von Dämonen bezeugen, sagt er am Schluße des Kapitels. Es ist mehr ein dunkles Ahnen derselben und ihres verderblichen Einflusses als ein sicheres Wissen, daß die Christen allein haben[2]).

Damit wird auch die frühere Gegenüberstellung von *‚deus bonus — sed homo malus'* verständlicher[3]), wodurch von der Seele die Erbsünde bezeugt werden soll[4]). Diese kurze Stelle ist jedenfalls nicht derart, daß sie gerade in diesem Sinn verstanden werden müßte und selbst dann wäre damit nicht mehr ausgesprochen als das Vorhandensein einer dunklen Ahnung dieses ursprünglichen Abfalles von Gott, wie sich aus dem Wortlaut selbst und der eben erwähnten Stelle

---

[1]) De test. animae 3; RW 138.

[2]) A. a. O.: *sentis igitur perditorem tuum, et licet soli illum noverint Christiani vel quaecumque apud dominum secta, et tu tamen eum nosti, dum odisti.* — Vgl. De spect. 2; RW 3 f.

[3]) A. a. O. 2; RW 136: *deus bonus, deus benefacit, tua vox est. plane, adicis, sed homo malus, scilicet contraria propositione oblique et figuraliter exprobrans ideo malum hominem, quia a deo bono abscesserit.*

[4]) A. d'Alès, La Théologie de Tertullien 40.

ergibt, wo die Kenntnis des Engels der Bosheit und seiner Verführung des Menschen zum Ungehorsam gegen Gott den Christen allein zugeschrieben wird.

Die christliche Lehre bekennt ferner die Unsterblichkeit der Seele, ihre ewige Belohnung oder Bestrafung im Jenseits und die Auferstehung des Leibes, weil die Seele — nach der Auffassung T.s — ohne Vermittlung des empfindenden Körpers weder Angenehmes noch Unangenehmes empfinden und mithin auch die ewige Vergeltung nicht stattfinden könnte. Wird diese Lehre auch mit Unrecht als wahnwitzige Phantasterei verspottet, obwohl sie viel würdiger ist, als die eines Pythagoras, Plato und Epikur, so schämen sich die Christen ihrer doch nicht, wenn sie das Zeugnis der Seele auf ihrer Seite haben[1]).

Zunächst beruft sich T. auch hier auf einige unwillkürliche Äußerungen. So nennt man die Toten „arm" oder „wohlaufgehoben". Man wünscht, daß ihnen „die Erde schwer sei" und ihre Asche in der Unterwelt zu leiden habe oder man wünscht „Ruhe seinen Gebeinen und seiner Asche" und daß er „sanft ruhen möge unter den Toten". In diesen Äußerungen hört T. die Überzeugung von einem glücklichen oder unglücklichen Fortleben im Jenseits hindurchklingen. Weiterhin sieht er das Bewußtsein von einem Fortleben im Jenseits, das möglicherweise auch unglücklich sein kann, in der natürlichen Furcht vor dem Tod zum Ausdruck kommen. Gibt es nach dem Tode nichts Unangenehmes mehr zu ertragen, ja ist überhaupt alles aus, dann wäre diese natürliche Furcht nicht zu erklären. Macht der Tod auch den Annehmlichkeiten des Lebens ein Ende, so doch ebenfalls den noch zahlreicheren Widerwärtigkeiten desselben, vor denen er Sicherheit gewährt. Der Tod würde uns also vor jeder Furcht befreien und wäre deshalb nicht zu fürchten. Fürchtet man ihn dennoch und zwar von Natur aus, so liegt hier offenbar der Gedanke zugrunde, daß es nach dem Tode noch etwas geben kann, das ihn zu einem Übel macht, das man fürchtet. Wie die Furcht vor einem unglücklichen, so ist auch die Hoffnung auf ein glückliches Fortleben in der Tiefe der Seele begründet. Diese äußert sich in dem fast allen angeborenen Verlangen nach einem ehrenvollen Fortleben im Andenken der Menschen. Diese Tatsache hält T. für unerklärlich, wenn nicht eine dunkle Erkenntnis und Sehnsucht nach dem eigenen Fortleben in der Seele vorhanden ist[2]).

Die Unsterblichkeit der Seele betrachtet er auch sonst als eine den meisten Menschen von Natur aus bekannte Wahrheit. Gegenteilige Äußerungen der Volksstimme und der Philosophie will er nicht gelten lassen, weil sie nur dann Wahrheitscharakter haben, wenn sie mit der Offenbarungswahrheit übereinstimmen[3]). Man sah hierin ein Zeichen, daß es T. an einem inneren Kriterium fehle, um die wahren Äußerungen der vernünftigen Natur als solcher von den Überwucherungen der Vorurteile und den philosophischen Lehrmeinungen zu scheiden[4]). Das ist gewiß schon an sich nicht immer leicht und ist auch T. nicht in jedem einzelnen Fall gelungen. Wenn er nur derartige *communes sensus* anerkennt, die für die Offenbarung sprechen, nicht aber solche, die zu ihr im Gegensatz stehen, so liegt dieser Auffassung der Gedanke zugrunde, daß das Zeugnis der vernünftigen Natur mit der sicheren Offenbarungswahrheit nicht in Widerspruch

[1]) De test. animae 4; RW 138.
[2]) A. a. O.; RW 139 f.
[3]) De carn. resurr. 3; Kr 28 f.
[4]) Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien 40.

stehen kann. Stimmen also verschiedene derartige Äußerungen mit der Offenbarung nicht überein, so haben wir darin keine *communes sensus* als Ausdruck der vernünftigen Natur vor uns, sondern nur eine vorgefaßte Meinung. Die Art und Weise, wie in der oben angeführten Stelle die gegenteiligen Äußerungen den *communes sensus* gegenübergestellt werden, läßt erkennen, daß sie nicht als solche aufgefaßt werden, sondern vielmehr nur als philosophische Lehrmeinung oder leichtsinnige Redensart.

T. deutet uns aber auch ein inneres Kriterium an, um zu erkennen, ob wir es mit einem *communis sensus* als Stimme der vernünftigen Natur zu tun haben oder nicht. Derartige Wahrheiten zeichnen sich nämlich aus durch ihre Einfachheit, ihre gegenseitige Übereinstimmung und Vertrautheit und sie sind umso zuverlässiger, je mehr sie natürlich-einfache, offenkundige und allen bekannte Dinge ausdrücken[1]).

Dieses Prinzip wendet T. den Häretikern gegenüber an zur Verteidigung der Auferstehung des Fleisches. Diese waren sich wohl bewußt, daß es keine leichte Sache ist, neben dem Gott der Welt noch eine andere Gottheit zu behaupten, weil der Schöpfer durch das Zeugnis seiner Werke von Natur aus allen bekannt ist[2]). Darum schlagen sie einen indirekten Weg ein, beginnen mit den Fragen des Heils und besonders der Auferstehung, an die man schwerer glaubt als an die Einheit Gottes, und suchen von hier aus durch Erhebung von verschiedenen Schwierigkeiten zu ihrem Dualismus zu gelangen[3]). Dabei suchen sie sich besonders auf allgemeine Anschauungen zu stützen, welche die Unwürdigkeit des Fleisches dartun und daher auch den Glauben an seine einstige Auferstehung untergraben sollen[4]). Gegen dieses Vorgehen erhebt T. die Forderung, daß sich die Häretiker ganz auf den Boden der Hl. Schrift zu stellen haben und diese Fragen nicht auf Grund solcher auch mit den Heiden gemeinsamer Anschauungen zu entscheiden seien. Dies bietet ihm die Gelegenheit, obiges Prinzip aufzustellen. Derartige allgemeine Anschauungen haben ihre Geltung, soweit sie mit der Offenbarung übereinstimmen und sind um so zuverlässiger, je einfachere und offenkundigere Wahrheiten sie enthalten. Wo es sich aber um eigentliche göttliche Offenbarungswahrheiten handelt — hier die Fragen des Heils und besonders der Auferstehung — so liegen diese nicht so offenkundig da, sondern bergen Geheimnisse in sich und sind scheinbar unserem „menschlich-vernünftigen" Denken und Urteilen sogar entgegengesetzt[5]).

---

[1]) De carn. resurr. 3; Kr 29: *communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideliores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt.*

[2]) De carn. resurr. 2; Kr 27: *certi enim, quam laborant in alterius divinitatis insinuatione adversus deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum . . .*

[3]) A. a. O.

[4]) A. a. O. 4; Kr 30 f.

[5]) A. a. O. 3; Kr 29: *ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis.*

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch eine Abgrenzung der Wahrheiten, die durch das Zeugnis der Seele bestätigt werden sollen. Von „Natur aus" bekannt ist sowohl „unser" Gott, wie auch die Unsterblichkeit der Seele. Aber „unser" Gott bei allen, die Unsterblichkeit der Seele bei den meisten[1]). Ferner nimmt man die Einheit Gottes leichter an, als die Auferstehung des Fleisches[2]). Diese rechnet T. zu den Glaubenswahrheiten, zu deren leichterer Annahme uns Gott in den Analogien der Natur den Weg bereitet hat[3]). Es ergibt sich also etwa folgende Abstufung: *deus noster penes omnes — immortalitas animae penes plures — sensus post mortem — resurrectio*[4]).

Aus der Berücksichtigung der Gesamtauffassung T.s und dem erwähnten Grundsatz — *communes sensus . . . eo fideliores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt* — erhellt daß der kurzen Bemerkung, in der er auch die Auferstehung vom Zeugnis der Seele bestätigt werden läßt, nicht viel Gewicht beizulegen ist, zumal er sich selber nur schwankend äußert und auch keine stichhältige unwillkürliche Äußerung vorzubringen weiß[5]). Er hat zwar dieses Zentraldogma auch gegen die Heiden mit Nachdruck verteidigt und zu diesem Zweck hingewiesen auf die Analogien in der Natur, verschiedene Konvenienzgründe und sogar die Seelenwanderung, die in der christlichen Auferstehungslehre ein viel würdigeres Gegenstück hat. Dadurch will er aber die Auferstehung keineswegs als reine Vernunftwahrheit dartun, sondern nur zeigen, daß sie keineswegs so albern und töricht sei, wie man den Christen vorwirft, vielmehr unserer Vernunft höchst angemessen und sie allseits befriedigend[6]).

Soll der Inhalt des Zeugnisses der Seele, die Summe der Wahrheiten, welche sie mit dem christlichen Bekenntnis teilt, kurz zusammengefaßt werden, so ergibt sich etwa folgendes Resultat: Die Seele bezeugt das Dasein des einen wahren Gottes als des Urhebers und Herrn des Weltalls und ihrer selbst. Auch die Natur Gottes ist ihr nicht vollkommen unbekannt. In Gottes Hand liegt alle Macht, besonders auch das Geschick des Menschen. Er ist aber auch ein guter Gott, von dem uns aller Segen zuströmt. Er waltet als allwissender und gerechter Richter über uns, den wir zu fürch-

[1]) De carn. resurr. 3; Kr 28.

[2]) A. a. O. 2; Kr 27.

[3]) S. oben S. 10 f.

[4]) De test. animae 4; RW 140: *sed forsitan de sensu post excessum tui certior sis quam de resurrectione quandoque, cuius nos praesumptores denotamur.*

[5]) De test. animae 4; RW 140.

[6]) Vgl. Apolog. 48. 49; Rn VI, 133—138. — De carn. resurr. 12; Kr 41.

ten haben[1]). Weiterhin hat die Seele auch Kenntnis von den Dämonen und ahnt ihren verderblichen Einfluß[2]). Sie bezeugt das Fortleben nach dem Tode und ahnt die Strafen in der Unterwelt und selbst die Auferstehung[3]).

Eine Abgrenzung dieser Wahrheiten, inwieweit sie Gegenstand des Zeugnisses der Seele sind, ist früher gegeben worden. Obenan steht die Einheit Gottes und seine Beziehung besonders zum Menschen. Bei den anderen haben wir eine absteigende Linie. Bemerkenswert ist jedenfalls auch, daß T. im letzten Kapitel, wo er dreimal den Inhalt des Zeugnisses der Seele erwähnt, die Auferstehung nie ausdrücklich anführt.

Der Hinweis auf die Verantwortung soll eine ernste Mahnung sein, dieser besseren Erkenntnis auch Folge zu leisten. „Gott ist überall und überall die Güte Gottes, überall die Dämonen und überall der Abscheu vor den Dämonen, überall die Berufung auf das Urteil Gottes, überall der Tod, überall die Kenntnis des Todes und überall das Zeugnis. Jede Seele proklamiert mit vollem Rechte laut, was uns nicht einmal zu flüstern erlaubt ist. Mit gutem Grund ist also jede Seele Schuldige und Zeugnis zugleich, in demselben Grade nämlich zugleich schuldig des Irrtums, in welchem sie Bezeugerin der Wahrheit ist, und sie wird am Tage des Gerichtes vor den Vorhöfen Gottes stehen, nicht wissend, was sie sagen soll. Du hast Gott immer verkündigt und ihn doch nicht gesucht; du hast die Dämonen in Worten immer verabscheut und sie doch angebetet; du hast an das Gericht Gottes appelliert und doch nicht daran geglaubt[4]), du hast die Strafen der Unterwelt immer geahnt und sie doch nicht vermieden; du hast vom christlichen Namen[5]) etwas gewußt, aber die Christen verfolgt!“[6])

3. Die Bedeutung des Zeugnisses der Seele

Besondere Sorgfalt verwendet T. auf die Herausarbeitung des Wertes und der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Seele. Er war sich der Bedeutung dieser Frage bewußt. Trägt das Zeugnis der Seele notwendig den Stempel der Wahrheit an sich, dann besteht eben das christliche Bekenntnis zum einen wahren Gott zu Recht

[1]) De test. animae 2. 5. 6; RW 136 f. 140 f. 142 f.

[2]) A. a. O. 3. 5. 6; RW 137 f. 141. 142 f.

[3]) A. a. O. 4. 6; RW 138 ff. 142 f.

[4]) Dieses Glied ist in der neuen Übersetzung von K. Kellner, Tertullians ausgewählte Schriften, Kempten 1912, I, 214 entfallen.

[5]) Der christlichen Lehre.

[6]) De test. animae 6; RW 142 f. — Die Übersetzung nach K. Kellner a. a. O.

und die Heiden haben keinen Grund, die Christen deswegen zu verfolgen[1]).

Die Gedanken, welche T. zur Begründung des Wahrheitscharakters dieses natürlichen Gottesbewußtseins vorbringt, sind von bleibendem Wert. Mit Recht erblickt er das Schwergewicht dieses Nachweises darin, daß das Zeugnis der Seele als ein Zeugnis der vernünftigen Natur als solcher dargetan werde. Gelingt das, dann ist es auch notwendig wahr, weil die vernünftige Natur als solche nicht mit einer Art Naturnotwendigkeit auf Irrtum hingerichtet sein kann. Vertieft wird dann diese ganze Darlegung noch durch den Gedanken, daß wir es mittelbar und in letzter Linie mit einem Zeugnis Gottes selbst zu tun haben, der in unserer Seele und der uns umgebenden Welt, die beide von ihm stammen, sein Dasein unabweislich und untrüglich bezeugt[2]). Daß wir es damit nicht mit einer *petitio principii* zu tun haben, wird die folgende Darlegung zeigen.

Den Ausgangspunkt dieses Weges zu Gott bildet die Reflexion auf die Tatsachen unseres Seelenlebens. Wir sollen lernen, die Seele wahrzunehmen und zu beobachten. Dann werden wir auch das Gottesbewußtsein in unserem Inneren entdecken, ein Wissen der Seele um ihren Urheber. Diese Tatsache darf uns nicht in Staunen setzen. Die Seele ist ja auch sonst mit einem Ahnungsvermögen ausgestattet. Sie ist in Vorempfindungen eine Seherin, bei Vorzeichen eine Prophetin, bei Ereignissen hat sie eine Vorahnung. Warum sollte sie nicht auch göttlicher Ahnungen fähig sein, warum nicht ihren Urheber kennen? So ist es also nicht zu verwundern, wenn sie auch in ihrem jetzigen (gefallenen) Zustand eine Erinnerung an ihren Urheber, seine Güte, seinen Ratschluß, ihren Ausgang und ihren Widersacher bewahrt hat, wenn sie das kundtut, was Gott den Seinigen zu wissen gegeben hat[3]).

Zugleich mit der Tatsache des subjektiven Gottesbewußtseins weist T. hier auch auf einen Erklärungsgrund dieser Tatsache hin, der später noch zu beachten sein wird. Beide Gedanken müssen natürlich auseinandergehalten werden. Die erste Tatsache der Erfahrung, von der der Beweisgang ausgeht, ist das subjektive Gottesbewußtsein in jedem einzelnen. Dabei bleibt aber T. nicht stehen. Diese Tatsache erweitert sich durch die Beobachtung zur Feststellung des gleichen Gottesbewußtseins bei allen Völkern und zu allen Zeiten, zur Tatsache der Allgemeinheit des Gottesglaubens[4]). Daraus ergibt sich der Charakter dieses allgemeinen

[1]) Vgl. De test. animae 1; RW 135 f.
[2]) Vgl. auch Adv. Marc. I, 10; Kr 303.
[3]) De test. animae 5; RW 140 f.
[4]) S. oben S. 22 ff.

Gottesbewußtseins als die Sprache der allen gemeinsamen vernünftigen Natur, die uns nicht täuschen kann. Der Grund für diese Übereinstimmung im Gottesglauben trotz der sonstigen Verschiedenheit der Völker in Sprache und Sitten usw. kann nämlich nur in der allen gemeinsamen vernünftigen Menschennatur gelegen sein. Das um so mehr, als dies Gottesbewußtsein fortlebt trotz des entgegengesetzten Lebenswandels[1]). Das ist ein Zeichen, daß es zum unveräußerlichen Besitz der vernünftigen Menschennatur gehört, daß es eine dem natürlichen Denken derart einleuchtende Wahrheit ist, daß sich der Mensch ihrer nicht vollständig entschlagen kann. Sie kann wohl durch falsche philosophische Lehrmeinungen, durch Leidenschaften und verkehrten Lebenswandel verdunkelt, aber nicht vollkommen ausgelöscht werden. Sie kommt von Zeit zu Zeit, besonders bei bedeutenderen Anlässen wiederum zum Durchbruch. So wenig der Mensch seine vernünftige Natur verleugnen kann, so wenig kann er sich dieses Gottesbewußtseins vollkommen entäußern[2]).

T. lehnt es auch ausdrücklich ab, dieses allgemeine Gottesbewußtsein aus einer anderen Quelle abzuleiten als aus der vernünftigen Menschennatur. Die Äußerungen des Gottesbewußtseins, wie wir sie überall antreffen, können nicht auf allgemein verbreitete Literaturwerke zurückgeführt werden. Sie sind vielmehr als Lehre der Natur anzusehen, als die geheime Hinterlage des mitgeborenen und angeborenen Wissens. Die Seele ist ja vor der Schrift da, die Sprache vor dem Buch, der Gedanke vor dem Griffel, der Mensch an sich vor dem Philosophen und Dichter[3]). Es ist nicht

[1]) De test. animae 6; RW 142.

[2]) Vgl. De anima 41; RW 368 f: *quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. potest enim obumbrari, quia non est deus, extingui non potest, quia a deo est. itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppressum pro qualitate eius aut in totum vacat occultata luce aut, qua datur, radiat inventa libertate . . . sic et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia dei in testimonium prodit ‚deus bonus' et ‚deus videt' et ‚deo commendo'.* Wie im schlechtesten Menschen das Gute nicht vollkommen unterdrückt werden kann, so kann auch das Licht der *conscientia dei* nicht vollständig ausgelöscht werden. Beides wurzelt eben in der Natur der Seele, die der Mensch nicht verleugnen kann. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58 f. — Adv. Marc. I. 10; Kr 303. — De test. animae 1; RW 135 f: trotz der verschiedensten philosophischen Ansichten über die Natur der Seele bleibt ihr natürliches Gottesbewußtsein unverändert bestehen. — Vgl. A. Neander, Antignostikus Geist des Tertullianus, Berlin 1825, S. 89.

[3]) De test. animae 5; RW 141: *sed qui eiusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacita com-*

denkbar, daß die Sprache vor dem Schrifttum ohne die Kundgebungen dieses natürlichen Gottesbewußtseins gewesen wäre. Ohne dieselben wäre sie ja auch jetzt noch, trotz ihrer sonstigen Bereicherung, bettelarm. Wären diese Äußerungen, die dem Menschen so nahe liegen und sich ihm so leicht und beständig gleichsam auf die Lippen drängen, nicht ein Ausfluß des natürlichen Gottesbewußtseins, so hätten sie auch nicht durch die Literatur zu einem so allgemeinen Sprachgebrauch gemacht werden können. Wollte man sie schließlich doch auf ein Schriftwerk zurückführen, so gingen sie in letzter Linie auf die heiligen Schriften als auf die ältesten Literaturdenkmäler zurück, aus denen sie auch die profanen Schriften entlehnt hätten[1]). Indes gilt auch hier das gleiche Prinzip: *ante anima quam prophetia*[2]). So haben wir es mit dem Zeugnis der Seele zu tun, so wie sie von Natur aus ist, unberührt von den philosophischen Lehrmeinungen und auch von der christlichen Lehre[3]).

So ergibt sich aus der Allgemeinheit des Gottesbewußtseins seine Verankerung in der geistigen Natur des Menschen. Das Gleiche erhellt auch aus der weiteren Charakteristik, die T. dieser Erkenntnis Gottes gibt. Er bezeichnet sie als eine Mitgift der Seele[4]), als ein an- und mitgeborenes Wissen, das im Grund der Seele schlummert, und zeitweise gleichsam mit Gewalt zum Durchbruch kommt[5]). Dieses Wissen um den einen wahren Gott gehört zu den *communes sensus,* den *natura nota,* der *conscientia populi*[6]) und *doctrina naturae,* den *eruptiones animae,* den *congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa*[7]); es gehört zum Bereich des natürlichen Ahnungsvermögens der Seele[8]).

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob wir es bei T. mit einer „angeborenen" Gotteserkenntnis im strengen Sinn zu tun hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Schon in der ganzen Fragestellung findet das keine hinreichende Begründung. Im „Zeugnis der Seele" wird diese Gotteserkenntnis der Erkenntnis gegenübergestellt, welche die Offenbarung und die philosophischen Untersuchungen vermitteln. Es ist das Wissen der Seele wie sie von Natur aus ist, mit den Gaben

missa, dicet potius diventilatis in vulgus opinionibus publicatarum litterarum usum iam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. certe prior anima quam littera et prior sermo quam liber et prior sensus quam stilus et prior homo ipse quam philosophus et poeta.

[1]) De test. animae 5; RW 141 f.
[2]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303.
[3]) De test. animae 1; RW 135 f.
[4]) Adv. Marc. I, 10; Kr 303.
[5]) De test. animae 5; RW 141.
[6]) De carn. resurr. 3; Kr 28 f.
[7]) De test. animae 5; RW 141.
[8]) A. a. O.; RW 140.

und Anlagen, die sie von Natur aus besitzt ohne weitere Bildung. Auch so, sagt T., bezeugt sie das Dasein des einen wahren Gottes. Dazu braucht es kein fertiges, aktuelles angeborenes Wissen, sondern es handelt sich vielmehr um die Fähigkeit und Naturanlage der Seele, vermöge deren sie im Hinblick auf das objektive Zeugnis für das Dasein Gottes in und um uns unwillkürlich, mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zur Anerkennung Gottes kommt, ohne sich das in wissenschaftlicher Reflexion zu klarem Bewußtsein zu bringen. Das ist der Standpunkt, den T. sowohl in der Polemik gegen die Heiden als insbesondere gegen Marcion einnimmt, wo die Erkenntnis Gottes aus dem Zeugnis seiner Werke so stark im Vordergrund steht[1]).

Dafür spricht auch die ganze Auffassung T.s von der Erkenntnis, die an der Stoa orientiert ist. Auch bei ihm gilt der Grundsatz: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Die Erkenntnis beginnt mit der Wahrnehmung und schreitet zur Vernunfterkenntnis fort. Die Seele ist eine *tabula rasa*, die erst beschrieben werden muß, sie bringt keine fertigen Erkenntnisse mit, sondern nur die Anlagen und Fähigkeiten zu denselben. Somit ist auch die Gotteserkenntnis nicht im eigentlichen Sinne angeboren, sondern erworben[2]).

Zum gleichen Ergebnis führt uns auch die oben erwähnte Charakterisierung der Gotteserkenntnis als *communes sensus* usw. Es sind das nichts anderes als die κοιναὶ ἔννοιαι, φυσικαὶ ἔννοιαι, προλήψεις, ἔμφυτοι προλήψεις der Stoiker. Diese bezeichnen keine fertige angeborene Erkenntnis, sondern jene Begriffe und Erkenntnisse, welche im Gegensatz zum wissenschaftlichen, dialektischen Denken leicht und kunstlos von der Vernunft erworben werden. Es ist der Kreis von Wahrheiten, welche der Mensch mit dem Erwachen der Vernunft mit Leichtigkeit und einer gewissen inneren Notwendigkeit sich erwirbt. Es sind Wahrheiten, die zum Gemeinbesitz der Menschheit gehören, weil sie sich überall finden, wo die gleiche vernünftige Seele vorhanden ist. Sie sind mit der vernünftigen Natur so innig verknüpft, daß man sich ihrer nicht entäußern kann. Sie müssen als die Sprache der vernünftigen Natur als solcher aufgefaßt werden und können deshalb nicht falsch sein. Mit ihnen darf auch die Wissenschaft nicht in Wider-

[1]) Vgl. dazu G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, S. 172—174. — Ign. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869, S. 79—92, bes. 88 ff. — Kard. Franzelin, De Deo Uno[3], Romae 1883, S. 105—114, bes. S. 111. Hier S. 105 auch die für T. besonders zutreffende Formulierung: *Notio Dei primitiva et adhuc confusa a ss. Patribus naturae insita appellatur non eo sensu, quo recentiores quidam de ideis innatis loquuntur. Patres enim illam Dei notitiam cum ipsa rationali natura consertam dicunt, quod naturae insito lumine velut sponte concipiatur ex obvia rerum mundanarum consideratione citra inquisitionem philosophicam et citra institutionem positivae revelationis; adeoque distinguunt notitiam insitam non ab acquisita simpliciter, sed tum a cognitione excultiori per diligentiores subtilioresque meditationes, tum maxime a cognitione perfectiori quae revelationi debetur.*

[2]) Vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 149 f. — G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, S. 36—45. — Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III[4], 1, Leipzig 1909, S. 73—75.

spruch stehen. Hierher gehört neben den obersten Grundlagen der Sittlichkeit auch die Gotteserkenntnis. „Zu den gemeinsamen und natürlichen Begriffen werden der Begriff Gottes und allgemeine sittliche Begriffe wie gut und schlecht, pflichtmäßig und pflichtwidrig gerechnet, und es wird von ihnen gesagt, sie seien angeboren. Wenn damit auch nicht ein aktuelles Angeborensein zu denken ist, so doch ein potentielles. Der menschlichen Vernunft wird die Fähigkeit zugesprochen, auf Veranlassung der Erfahrung Begriffe, die als allgemeingültige Grundlagen der sittlichen Bewertung gelten, in solcher Allgemeinheit und Sicherheit zu bilden, daß dabei nur an ein von Natur aus bestimmt gerichtetes Vermögen gedacht werden kann“[1]). Diese Auffassung der stoischen κοιναὶ ἔννοιαι berechtigt zum Schluß, daß wir auch bei den *communes sensus* des T. nicht eine im strengen Sinn angeborenen Erkenntnis vor uns haben.

Der oben erwähnte Gedanke, daß wir es um so eher mit einem *communis sensus* zu tun haben, je einfacher und allgemein bekannter die betreffenden Wahrheiten sind[2]), kehrt auch in der Schrift vom Zeugnis der Seele wieder und bildet zugleich ein Kriterium der Wahrheit. Durch ihre Einfachheit, Alltäglichkeit, Allgemeinheit erweisen sich diese Kundgebungen der Seele als Zeugnisse der Natur und in letzter Linie Gottes selbst, der der Urheber der Natur ist, und tragen somit den Stempel der Wahrheit an sich[3]). So bilden diese Äußerungen des Gottesbewußtseins die Stimme der vernünftigen Natur als solcher, die uns nicht täuschen kann.

Nach der stoischen Auffassung bilden die προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι „die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend“[4]). Es wohnt ihnen als spontanen Äußerungen der vernünftigen Natur unmittelbare Überzeugungskraft und damit auch der Charakter der Wahrheit inne, im Gegensatz zu den kunstgemäß gebildeten Begriffen und Sätzen, die ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben[5]).

[1]) H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek 10), München 1925, S. 395 f. — Vgl. zum Vorstehenden: G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, S. 166 ff. 172 ff. — Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III⁴ 1, S. 76 ff. — H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums: Allg. Geschichte der Philosophie² (Kultur der Gegenwart I, 5), Leipzig 1913, S. 203. — G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie S. 44 f., läßt die Frage des Angeborenseins dieser *communes sensus* bei T. unentschieden.

[2]) Siehe oben S. 232.

[3]) De test. animae 5; RW 140: *Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.*

[4]) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III⁴, 1, S. 76 und Anm. 3: Sen. ep. 117, 6: *multum dare solemus praesumptioni* (πρόληψις) *omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri.*

[5]) A. a. O. 86 f.

Die vorhergehenden Stellen zeigen, daß T. diese Auffassung teilt. Durch Zurückführung des natürlichen Gottesbewußtseins auf die Stimme der vernünftigen Natur als solcher ist ihm sein Wahrheitscharakter sichergestellt. Dadurch wird es letzthin ein Zeugnis Gottes selbst. Gott und die Natur sind aber keiner Lüge fähig. Das ist ihm ein selbstverständliches Prinzip[1]).

Die Erhabenheit der Seele, die das Höchste im Menschen ist, die ihn zum vernünftigen Wesen macht und der er alles verdankt, verdient, daß wir ihrem Zeugnis Glauben schenken[2]). Der Glaube an das Zeugnis der Seele führt uns zum Glauben an die Natur, ihre Lehrerin, von der er stammt und weiter zum Glauben an Gott selbst, den Lehrmeister auch der Lehrerin Natur. So gründet die Überzeugungskraft und Wahrheit des natürlichen Gottesbewußtseins in der Erhabenheit und Autorität der Natur und letzthin Gottes selbst, des einen obersten Prinzips, von dem die Seele und die Natur stammen[3]). Wie weit sich dieses Wissen der Seele um Gott, das sie durch Vermittlung der Natur von ihm als ihrem obersten Lehrer empfängt, erstreckt, lehrt uns die Reflexion und Achtsamkeit auf ihre Stimme[4]).

Damit hat T. gewiß einen tiefen Gedanken angedeutet, der durch seine sonstigen Ausführungen noch in helleres Licht gerückt wird. Es liegt der hier dargelegten Auffassung die ontologische Tatsache zugrunde, daß Gott der Urheber der Seele wie der äußeren Natur ist. Die geistige Natur der Seele hat er nach seinem Ebenbild geschaffen mit der Bestimmung zur Erkenntnis Gottes[5]) und sie deshalb auch mit den entsprechenden Fähigkeiten ausgestattet, um leicht und spontan zur Erkenntnis ihres Urhebers zu gelangen[6]). Die äußere Natur hat er geschaffen mit der Bestimmung, den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu führen[7]). So hat sich Gott in der Natur und Anlage unserer Seele und der Welt ein Zeugnis geschaffen, das jeden Menschen zu seinem Urheber emporweist[8]).

Weiterhin ist nicht nur die Seele ein Abbild des göttlichen Geistes[9]), sondern auch die äußere Welt ist eine Ausprägung gött-

---

[1]) De test. animae 6; RW 142.

[2]) A. a. O.

[3]) De test. animae 6; RW 142: *ut et naturae et deo credas, crede animae, ita fiet ut et tibi credas.* — A. a. O. 5; RW 140.

[4]) A. a. O.

[5]) Adv. Marc. II, 6; Kr 341.

[6]) Vgl. De test. animae 5; RW 140 f.

[7]) Adv. Marc. I, 10; Kr 302.

[8]) A. a. O.; Kr. 303. — Apolog. 17; Rn VI, 58 f.

[9]) Adv. Marc. II, 16; Kr 357.

lichen Geistes und göttlicher Weisheit[1]). Die ganze Natur trägt den Stempel göttlicher Vernunft an sich, darum ist auch alles, was von der Natur herrührt, ein vernunftentsprechendes Werk Gottes[2]). Als von Natur aus mit Vernunft begabt, ist die Seele nicht nur mit Selbstbewußtsein ausgestattet, sondern dieses Wissen um sich selbst erstreckt sich auch auf die Kenntnis ihres Urhebers und ihres Verhältnisses zu ihm, wie es in der Schrift vom Zeugnis der Seele näher dargelegt ist[3]). Ist nun die Seele sowohl wie die äußere Natur ein Abbild und Ausdruck einer und derselben göttlichen Vernunft, und soll dementsprechend auch alles mit Vernunft behandelt und verstanden werden[4]), so ist es nicht zu verwundern, wenn sich die Seele, vermöge ihrer vernünftigen Natur und unterstützt durch das Spiegelbild göttlicher Vernunft in der Außenwelt, mit innerem Naturdrang zur Erkenntnis Gottes emporschwingt[5]). So ist denn wirklich die Sprache der Welt, wenn sie Gottes Weisheit und Macht verkündet, und die Sprache der vernünftigen Menschennatur, wenn sie mit innerer Notwendigkeit ihren Urheber anerkennt, letzthin die Sprache und das Zeugnis Gottes selbst, des Urhebers und Lehrmeisters der Natur, aus der diese unwillkürlichen Äußerungen des Gottesbewußtseins fließen, und ihre Wahrheit ist letzthin in Gottes Wahrheit verankert.

Hat sich aber T. hier nicht einer *petitio principii* schuldig gemacht, indem er die Beweiskraft des Zeugnisses der Seele und die Untrüglichkeit der Stimme der Natur auf Gott stützt, dessen Dasein eben vermittels dieser unwillkürlichen Zeugnisse der vernünftigen Natur erwiesen werden soll? Das ist nicht der Fall, wie ein Blick auf den ganzen Gedankengang der Darlegung zeigt.

Der Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung T.s ist, wie bereits erwähnt wurde, die Reflexion auf das Gottesbewußtsein, das sich in unserem Inneren kundgibt. Dieses Gottesbewußtsein erscheint aber nicht als ein rein subjektives Erlebnis, sondern die Beobachtung erweist es als eine allgemeine Tatsache in der ganzen Menschheit. Durch seine Allgemeinheit, seine Unabweislichkeit usw. erweist es sich als unwillkürliche Sprache der vernünftigen Natur

---

[1]) Apolog. 17; Rn VI, 58. — Adv. Marc. I, 13 Kr 306 ff. — De poenit. 1; Rn X, 9.

[2]) De anima 43; RW 371: *credimus enim, si quid est natura rationale aliquod opus dei esse.*

[3]) De carne Christi 12; PL 2, 775.

[4]) De poenit. 1; Rn X, 9: *res dei ratio, quia deus omnium conditor nihil non ratione providet disposuit ordinavit, nihilque non ratione tractari intelligique voluit.*

[5]) Vgl. De test. animae 5; RW 140 f.

als solcher. Darin liegt die Beweiskraft dieses natürlichen Gottesbewußtseins, das als Erfahrungstatsache feststeht und sich als die Sprache der überall gleichen vernünftigen Natur offenbart. Als solche kann es unmöglich eine Täuschung sein, sondern ist notwendig wahr. Damit steht auch das Dasein des bezeugten Gottes fest und ist der erste Schritt vollkommen in sich abgeschlossen.

Dem steht nun gar nichts im Wege, wenn noch ein weiterer Schritt getan wird, und von der feststehenden Tatsache des Daseins Gottes der Weg zu seiner Erkenntnis von neuem beleuchtet wird. Das dient nur zu einem tieferen Verständnis und Einblick in die Tatsache des allgemeinen natürlichen Gottesbewußtseins. Dann gewinnt die ganze Darlegung indirekt, regressiv, neues Licht und tieferes Verständnis und darum auch neue Überzeugungskraft: Gott der Urheber der ganzen Natur, der die Seele mit ihrer Abgestimmtheit und Veranlagung auf Gott geschaffen hat, ist selber auch der oberste, unwandelbare Bürge für das Zeugnis Gottes in unserer Innen- und Außenwelt[1]).

Der gleiche Gedankengang wird auch von uns vielfach angewandt, wie z. B. beim ideologischen Gottesbeweis, wo uns die gegenseitige Übereinstimmung der Seins- und Erkenntnisordnung zur Annahme eines einzigen höchsten Prinzips derselben führt, andererseits aber auch durch die Feststellung dieser Tatsache neues Licht auf diese gegenseitige Harmonie und unwandelbare Geltung der Erkenntnis- und Seinsgesetze fällt. Ähnlich führt uns auch die Tatsache der Ordnung zur Annahme eines ordnenden Geistes und daraus fällt wieder neues Licht auf die Tatsache der Ordnung zurück: Wenn die Welt von einem höchst weisen Ordner stammt, wird auch dort Sinn und Zweck vorhanden sein, wo wir sie vorläufig wenigstens nicht entdecken. In all diesen Fällen ist auf der ersten Stufe des Gedankenganges die Natur — *in ordine cognitionis* — nicht als Werk Gottes aufgefaßt. Das ist erst bei der zweiten Stufe der Fall, die uns regressiv eine tiefere Auffassung vermitteln soll.

Wie aus den bisherigen Ausführungen erhellt, haben wir bei T. in dem Zeugnis der Seele den heutigen Beweis *ex consensu gentium* grundgelegt und in seinen Hauptpunkten herausgearbeitet: die Erfahrungstatsache des allgemeinen Gottesglaubens, den Wahrheitscharakter dieses Gottesglaubens, weil er aus verschiedenen Kriterien und Eigenschaften als die Sprache der allgemeinen vernünftigen Menschennatur als solcher angesehen werden muß, woraus sich die Sicherheit des Daseins Gottes ergibt. Das vorausgesetzt, wird uns die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens wie-

[1]) Diese Auffassung ist hinreichend hervorgehoben De test. animae 5. 6; RW 140 ff: *crede animae . . . de animae ipsius arbitrio crede naturae, . . . magistrae animae, . . . quae non mentitur, ex qua censetur auctoritas animae . . .; crede et deo . . . magistro ipsius magistrae . . . principali institutori animae . . . qui non mentitur*

der tiefer verständlich. Wenn Gott wirklich existiert, dann mußte er sich dem Menschen in seiner Innen- und Außenwelt so offenbaren, daß dieser mit Leichtigkeit und hinreichender Sicherheit den Weg zu Gott finden kann. Dann ist die Seele eben für Gott geschaffen und es ist ihr unveräußerlicher Drang, zu ihrem Urheber und Ziel zu gelangen. So bildet T.s Schrift vom Zeugnis der Seele zugleich auch einen schönen und tiefsinnigen Kommentar zum bekannten Worte Augustins: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*[1]).

IV. Zusammenfassung und Würdigung

Am Schluß unserer Untersuchung angelangt, lohnt es sich, in einem kurzen Rückblick die Ergebnisse nochmals zusammenzufassen und die Gedanken von bleibendem Wert hervorzuheben.

Vor allem konnten wir als Grundlage unserer Untersuchung feststellen, daß T. klar und deutlich eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis unterscheidet: die Natur und die Offenbarung. Daraus ergibt sich die Berechtigung, von einer „natürlichen Gotteserkenntnis" nach T. zu sprechen. Sie stützt sich auf die unserer Vernunft zugänglichen Tatsachen unserer Innen- und Außenwelt, die uns eine untrügliche Führerin zur Gottheit sind.

Beide Quellen der Gotteserkenntnis stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern in jenem harmonischen Verhältnis, das später im Vatikanum seine vollkommenste Formulierung fand und bei T. bereits im Keime grundgelegt ist. Beide fließen ja aus der einen obersten Quelle der Wahrheit, Gott.

Des näheren hat sich uns in den Grundzügen folgendes Bild dieses Verhältnisses ergeben. Vernunft- und Offenbarungswahrheiten liegen weder vollkommen auseinander noch decken sie sich vollständig. Wir haben vor allem einen Kreis von Wahrheiten, die sowohl mit der Vernunft erreichbar sind als auch zugleich einen Gegenstand der Offenbarung bilden. Durch dieselbe werden sie von den beigemischten Irrtümern gereinigt, erweitert und vertieft und können nun mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit erkannt werden. Dazu gehören in erster Linie das Dasein des einen wahren Gottes und die höchsten sittlichen Wahrheiten, die unser Verhältnis zu Gott betreffen. Entsprechend dem Ausmaß dieser Wahrheiten, soweit sie auch mit der bloßen Vernunft erkannt werden und deren Festlegung T. in der Schrift De testimonio animae versucht hat, ist die Seele von Natur aus Christin. Das ist der Sinn des bekannten *testimonium animae naturaliter christianae*[2]).

[1]) Confess. I, 1; CSEL 33, 1. [2]) Apolog. 17; Rn VI, 59.

Daneben gibt es aber auch noch eine Reihe von Wahrheiten, die unser natürliches Erkenntnisvermögen vollkommen übersteigen, ohne ihm indes zu widersprechen: eine Tatsache, die im Hinblick auf die Begrenztheit der menschlichen Erkenntniskräfte und die Unendlichkeit Gottes eine Selbstverständlichkeit bedeutet. Ja gerade dieses Überragen der Werke Gottes und seiner ganzen Heilsordnung, dieses „Ganz anders sein" der Wege Gottes, als unser rein menschliches Denken es erwartet, dieses Auswählen des Kleinen und Unscheinbaren zu den größten und erhabensten Zielen, diese scheinbaren „Torheiten" Gottes bilden eben ein Kennzeichen der Göttlichkeit seiner Werke und sind darum ein Grund zum gläubigen Umfangen derselben: *credibile est, quia ineptum est*[1]).

Dadurch wird indes der Vernunft das Forschen in Glaubenssachen keineswegs verboten. Im Gegenteil fällt ihr eine sehr wichtige Aufgabe zu. Sie soll vor allem die Glaubenswahrheiten gegen die Angriffe sowohl von seiten des Unglaubens wie der Irrlehre verteidigen. Den letzteren gegenüber hat sie den rechten Sinn festzulegen und festzuhalten, den ersteren muß sie zeigen, daß die Glaubenswahrheiten der Vernunft nicht widersprechen, sondern ihr vielfach höchst angemessen sind. Dazu dient unter anderem auch der Hinweis auf die Analogien in der Natur, die uns ein tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten ermöglichen und einen tiefen Einblick in das harmonische Verhältnis von Natur und Offenbarung im gesamten Heilsplan Gottes tun lassen.

Auf das schärfste verpönt ist allerdings die unberechtigte Erhebung der Vernunft, die ihre Schranken durchbricht und im Sinne einer falschen Gnosis ihre eigene Einsicht zum Maßstab für alle Glaubenslehren machen will. Aus der Bekämpfung dieser Geistesrichtung fließen die scharfen Stellen gegen die Philosophie, die nur von diesem Standpunkt aus richtig verstanden und gerecht beurteilt werden können. Es ist die schärfste Ablehnung eines „dialektischen Christentums"[2]), welches die christliche Lehre ihres Charakters eines *divinum negotium*[3]) entkleidet und zu einem bloßen philosophischen Lehrsystem erniedrigt.

Der natürlichen Gotteserkenntnis insbesondere kommt der Offenbarung gegenüber die Aufgabe und Stellung eines *praeambulum fidei* zu, eines Fundamentes für den Glauben, das ihn zu einem *rationabile obsequium* macht.

---

[1]) De carne Chr. 5; PL 2, 761.

[2]) De praescr. haeret. 7; Rn IV, 18: *Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt.*

[3]) Apolog. 46; Rn VI, 126.

Was nun den Weg anlangt, auf dem wir zur Erkenntnis Gottes gelangen und dem wir vor allem unser Interesse zuwandten, so stellt er sich uns durchaus als eine Erkenntnis *a posteriori* dar. Man hat zwar auch bei T. Anklänge an den späteren sogenannten ontologischen Gottesbeweis finden wollen, aber ganz mit Unrecht[1]). Dieser Auffassung liegt ein ähnliches Versehen zugrunde wie es Kant unterläuft, wenn er den kosmologischen Beweis in den ontologischen einmünden läßt.

Beim ontologischen Gottesbeweis handelt es sich darum, unabhängig von der Erfahrung, aus dem bloßen Begriff Gottes sein Dasein zu folgern. An den Stellen, auf die Kellner[2]) hinweist, handelt es sich aber um etwas ganz anderes. Adv. Marc. I, 22 will T. den Nachweis bringen, daß dem neuen Gott Marcions mit Unrecht gerade die Güte als besondere Eigenschaft beigelegt werde im Gegensatz zum bösen Schöpfergott. Sie müßte notwendig eine wesentliche, Gott von Ewigkeit her zukommende Eigenschaft sein. Als wesentliche und natürliche Eigenschaft Gottes müßte sie sich aber notwendig auch von Anfang an betätigt haben, sobald die Gelegenheit dafür vorhanden war. Das ist nun aber zugestandenermaßen nicht der Fall gewesen, da sie erst durch Christus in Erscheinung trat. Mithin ist die Güte keine natürliche und wesentliche Eigenschaft dieses Gottes und kommt ihm überhaupt nicht zu, weil in Gott alles wesentlich und natürlich sein muß. Anfechtbar ist freilich der Gedanke, daß sich die Güte Gottes notwendig hätte betätigen müssen; aber von einem ontologischen Beweisgang findet sich keine Spur. Um das noch deutlicher zu machen, können wir den Gedanken T.s auch in folgender Fassung wiedergeben: Wenn der Gott „reiner Güte" existierte, dann hätte er seine Güte von Anfang an betätigen müssen. Dies fand aber eingestandenermaßen nicht statt. Also existiert dieser Gott „reiner Güte" nicht. Dieser gleiche Gedankengang liegt auch der zweiten Stelle, auf die Kellner hinweist (Adv. Marc. I, 9.) zugrunde, wo T. sagt: Gott konnte nicht unbekannt bleiben wegen seiner Größe und durfte es nicht wegen seiner Güte, vor allem nicht der Gott Marcions, der den Schöpfer, welcher sich ein so herrliches Zeugnis seines Daseins geschaffen hat, an Größe und Güte übertreffen soll. Auch hier ist die Argumentation nur diese: Wenn dieser neue Gott Marcions wirklich existierte, so hätte er sein Dasein uns durch Werke kundgeben müssen. Das hat er aber nicht getan. Also ist diese Gottheit nur eine Erfindung Marcions. Es handelt sich also nur darum, aus dem Gottesbegriff hypothetische Folgerungen für die Wirklichkeit abzuleiten, während beim ontologischen Beweisgang absolute Folgerungen gezogen werden[3]).

Mit diesem aposteriorischen Charakter der Gotteserkenntnis hängt auch ihre Mittelbarkeit innig zusammen. Wir erkennen

[1]) Vgl. K. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, II, 156 Anm. — Dazu G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 174 f.

[2]) Adv. Marc. I, 9. 22; Kr 300 ff. 318 ff.

[3]) Über den Sinn und das vielfache Mißverständnis des ontologischen Gottesbeweises siehe A. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.-A., III, 3, Münster 1908, S. 296—299. Anm. 2.

Gott nur im Mittel der Geschöpfe. Darauf beruht ein Hauptargument gegen Marcion: Das Dasein Gottes ist uns nur auf Grund des Zeugnisses seiner Werke bekannt. Weil dieses Zeugnis seiner neuen Gottheit fehlt, muß sie abgelehnt werden.

Das Zeugnis für das Dasein Gottes ist doppelter Natur: das äußere Zeugnis der Werke, das in der Polemik gegen Marcion besonders im Vordergrund steht. und das Zeugnis der Seele, der Tatsachen unseres Seelenlebens, die in der Polemik gegen die Heiden in erster Linie betont werden. Beide stehen als gleichwertige, sich gegenseitig ergänzende Zeugnisse nebeneinander.

Was der Mensch in die Welt mitbringt, ist nicht eine fertige, angeborene Erkenntnis Gottes, sondern die von Gott und für Gott geschaffene Seele, die mit solchen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet ist, daß sie aus diesem doppelten Zeugnis leicht und sicher und mit einer Art innerer Notwendigkeit zur Erkenntnis ihres Urhebers und ihrer wesentlichen Beziehungen zu ihm gelangt. Diese Tatsache erklärt die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins und zugleich auch sein bleibendes Fortdauern in der Menschheitsgeschichte, weil es eben so innig mit der vernünftigen Menschennatur verknüpft ist, daß es nicht verleugnet werden kann. In diesem „Von Gott gegeben sein“ [1]) liegt kein aktuelles Wissen oder Erfassen, Berühren Gottes, wohl aber der tiefste Grund, weshalb die Seele im Hinblick auf die klar sprechenden Zeugnisse für das Dasein Gottes mit innerer Notwendigkeit und Unabweislichkeit zur Anerkennung ihres Urhebers und Herrn gelangt. Der Sache nach treten uns hier Gedanken entgegen, die heute besonders im Vordergrund stehen. Der Wesenszug der Seele, den man in der „Gottsehnsucht“, „Liebe“ erblickt, ist, richtig gefaßt, nichts anderes als das seinshafte „Von Gott gegeben sein“ und „Für Gott geschaffen sein“, woraus das naturhafte Streben auf Gott hin — *desiderium naturale* — fließt. Nur darf das nicht als ein aktuelles erkennendes oder affektives Erfassen Gottes aufgefaßt werden, sondern es ist die Naturanlage der Seele, aus welcher die aktuelle Hinwendung zu Gott in Erkenntnis und Liebe spontan fließt, wenn sie nicht durch verschiedene äußere störende Einflüsse unterbunden wird. Es ist der stets anerkannte tiefe Gedanke des *fecisti nos ad te,* der in T.s Schrift De testimonio animae eine so schöne Ausführung gefunden hat.

Diese Erkenntnis kann durch die Spekulation besonders einer von skeptischen Prinzipien getragenen Philosophie verdunkelt und auch auf Irrwege geleitet werden. Darum hat T. in seinen Darlegungen vor allem die Gotteserkenntnis des natürlichen, allgemein

[1]) De test. animae 2: RW 137.

menschlichen Denkens vor Augen, die Erkenntnisse der Seele, so wie sie von Natur aus ist, unberührt von diesen philosophischen Spekulationen. In dieser Hinsicht gilt ihm das Gottesbewußtsein als allgemeiner und bleibender Besitz der Menschheit. Hinsichtlich der Einheit Gottes ist es allerdings vielfachen Trübungen unterworfen und glimmt nur wie ein Funke unter der Asche fort, der bloß von Zeit zu Zeit zum Durchbruch kommt. Erst durch den Einfluß der Offenbarung erstrahlt es wieder in vollem Licht.

Nach T. ist uns das Dasein Gottes auf natürliche Weise nur durch die Vermittlung der Geschöpfe bekannt. Unsere Innen- und Außenwelt ist uns eine Führerin zur Gottheit.

Diese Vermittlung kann aber doppelter Natur sein. Mittelbar ist unsere Gotteserkenntnis im Gegensatz zum Ontologismus, wenn zwischen unser Erkennen und Gott das geschöpfliche Objekt als Mittelglied dazwischentritt. Daß T. wenigstens diese Art von Mittelbarkeit für unsere Gotteserkenntnis in Anspruch nimmt, steht außer Zweifel. Sie bildet ja die Grundlage seiner Polemik gegen Marcion, die auf dem Prinzip aufbaut: das Dasein Gottes ist uns nur aus dem Zeugnis seiner Werke bekannt.

Eine weitere Frage kann nun sein, wie wir durch dieses geschöpfliche Mittelglied zur Erkenntnis Gottes gelangen. Zwei Anschauungen stehen sich hier, an sich betrachtet, gegenüber. Als allgemeine und wesentliche Ansicht der Scholastik kann es gelten, daß wir auch aus dem geschöpflichen Objekt nur mittelbar zur Erkenntnis Gottes gelangen[1]). Wir sehen dem Geschöpf seine Abhängigkeit von Gott, sein „Gewirktsein" nicht unmittelbar an, sondern kommen auf Grund der jedem natürlichen Denken einleuchtenden Prinzipien der Kausalität, des hinreichenden Grundes usw. zur Erkenntnis dieses Tatbestandes. Das besagt indes kein formelles Schließen, sondern es ist jenes vermittelte Denken, auch virtuelles Schlußverfahren genannt, das uns auch sonst überall begegnet, wo wir es mit einer derart „natürlichen" Gewißheit zu tun haben. Diese fußt zwar wohl auf irgendwie erkannten Gründen, fordert aber nicht, daß sie klar und reflex ins Bewußtsein treten. Die reflexe, klare, methodische Entfaltung dieser auch in der „natürlichen" Gewißheit eingeschlossenen Gründe bildet die Erweiterung der naiv-natürlichen Erkenntnis zur wissenschaftlichen, in unserem Fall die Entfaltung der „natürlichen" Gewißheit vom Dasein Gottes zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zum Beweis des Da-

[1]) Vgl. dazu z. B. J. Hontheim, Institutiones Theodiceae, Friburgi 1893, S. 227. — J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg 1924, S. 46—55, bes. 49 f.

seins Gottes[1]). In diesem Sinn erkennen wir nach Sap 13 und Rom 1 den göttlichen Werkmeister „aus" dem Zeugnis seiner Werke, die uns seine unsichtbaren Eigenschaften offenbaren.

Zu dieser Ansicht steht eine andere, welche besonders von Max Scheler vertreten wird, in bewußtem Gegensatz, indem sie die angegebene Mittelbarkeit der Erkenntnis Gottes „aus" dem Geschöpf leugnet[2]). Gott leuchtet vielmehr „im" Geschöpf „unmittelbar" auf, wie der Künstler im Kunstwerk, dem ich es „unmittelbar" ansehe, daß es „ein Rembrandt", „ein Grünewald" ist[3]). Die Art und Weise, wie wir Gott „im" Geschöpf erkennen, in dem er gleichsam „durchscheint", „durchblickt"[4]), ist durchaus nicht als ein „unbewußter Schluß" *ratiocinium virtuale* zu bezeichnen[5]) und die oben angeführten Schriftworte werden mit Unrecht und im Gegensatz zur Patristik gerade in diesem Sinne aufgefaßt[6]). Ferner ist nach Scheler auch der Gedanke eines eigentlichen Gottesbeweises der ganzen Geisteshaltung der Patristik und auch des Mittelalters durchaus fremd[7]), ganz abgesehen davon, daß der metaphysischen Erkenntnis des Daseins Gottes, die den persönlichen Gott überhaupt nicht zu erreichen vermag, der Charakter eines *praeambulum fidei* und eines Fundamentes der Religion in keiner Weise beigelegt werden darf[8]).

Was die zuletzt genannten Behauptungen angeht, ist uns die Auffassung T.s aus dem oben skizzierten Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bereits bekannt. Desgleichen ergibt sich auch aus der von ihm gegebenen inhaltlichen Fixierung der natürlichen Gotteserkenntnis, die besonders auch die wesentlichen Beziehungen des

---

[1]) Vgl. dazu J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie zu Köln I, 3), Münster 1923, S. 3—6.

[2]) Siehe die Gegenüberstellung der beiden Anschauungen besonders bei J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion, S. 46—55.

[3]) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, S. 384 f.

[4]) A. a. O. 381. [5]) A. a. O. 566.

[6]) A. a. O. 567. [7]) Vgl. a. a. O. 583.

[8]) Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns mit diesen Thesen von neuem auseinanderzusetzen. Das ist bereits von anderer Seite sowohl vom philosophischen wie vom theologischen Standpunkt aus hinreichend geschehen. Vgl. dazu die beiden oben zitierten Werke von J. Geyser; sodann E. Przywara S. J., Religionsbegründung, Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg 1923; H. Lennerz S. J., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche, Münster 1924. — Uns interessiert hier nur, ob T., „der bedeutendste und kenntnisreichste Apologet der alten Kirche vor Origenes" (Ad. Harnack), hinreichende Anhaltspunkte für eine derartige Auffassung unserer Gotteserkenntnis gibt.

Menschen zu seinem Urheber und Herrn umfaßt und diese praktische Seite besonders betont, die Grundauffassung, daß nicht nur Gott als persönliches Wesen für unsere Vernunft erreichbar ist, sondern auch, daß wir aus der grundlegenden Erkenntnis Gottes als des Urhebers und Herrn des Weltalls und des Menschen zur Erkenntnis der wesentlichen Beziehungen und Pflichten des Menschen gegenüber seinem Urheber und Herrn fortschreiten, zur Einsicht in die Notwendigkeit der praktischen Anerkennung unseres Urhebers und Herrn, worin das Wesen der Religion besteht, die mithin in der rationalen Erkenntnis des Daseins Gottes und der wesentlichen Beziehungen des Menschen zu ihm gründet.

Aber auch auf die weitere Frage über den Sinn der Mittelbarkeit unserer Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen ist die Antwort nicht allzu schwer zu finden. Es kann sich dabei natürlich nur darum handeln, in welchem Sinn die ganze Auffassung T.s naturgemäß gedeutet werden muß. Dazu können folgende Gesichtspunkte aus der früheren Darlegung dienen.

Nach der Auffassung T.s soll Gott aus seinen objektiven Zeugnissen um und in uns vor allem als der Urheber und Herr des Weltalls und des Menschen insbesondere erkannt werden. Das ist sowohl der Zweck der Welt wie des Menschen. Gott ist uns aber weiterhin, wie besonders gegen Marcion hervorgehoben wird, nur dadurch bekannt, daß er das Weltall geschaffen hat, das uns außer seinem Dasein auch seine Weisheit, Macht und Güte offenbart. Gerade die Gesetzmäßigkeit, der selbst die Elemente der Natur unterworfen sind, zeigt, daß diese von den Heiden mit Unrecht für Gottheiten gehalten werden. Vielmehr weisen die Elemente selber durch die in ihnen und ihrem Zusammenwirken herrschende Ordnung und Gesetzmäßigkeit darauf hin, daß sie einen Herrn über sich haben, nach dessen Willen ihr ganzes Wirken zum Dienste des Menschen geleitet wird. Wegen dieser ihrer Abhängigkeit kann ihnen der Charakter einer wahren Gottheit nicht zukommen. Endlich führt uns gerade die sorgfältig abwägende Festlegung der Eigenschaften, welche sich aus dem wahren Gottesbegriff notwendig ergeben, durch den Wirrwarr des Polytheismus hindurch zum einen wahren Gott, weil sowohl den Dingen der Natur wie auch den sonstigen „Göttern" der wahre Charakter der Gottheit nicht beigelegt werden kann, da ihnen vielmehr die entgegengesetzten Eigenschaften zukommen.

Die Tatsache des Gottesbewußtseins, das sich im einzelnen, neben dem Empfinden der eigenen Unzulänglichkeit, Beschränktheit usw., auch auf dieses äußere Zeugnis stützt, fordert zur Erklärung seiner Allgemeinheit und Fortdauer notwendig die Verankerung in der vernünftigen Menschennatur als solcher, die uns nicht in die

Irre führen kann. Darin gründet die allein berechtigte Anerkennung des einen wahren Gottes, den die Stimme der vernünftigen Natur bezeugt.

Aus diesen Gedankengängen, die zur Grundauffassung T.s gehören, erhellt zur Genüge, daß wir nach seiner Anschauung nur durch vermitteltes Denken im Sinne eines *ratiocinium virtuale* den Werkmeister aus dem Zeugnis seiner Werke erkennen. Damit steht die Leichtigkeit und Spontaneität dieser Erkenntnis Gottes durchaus nicht in Widerspruch. Sie ergibt sich vielmehr daraus, daß diese Vermittlung durch jedem natürlichen Denken einleuchtende Prinzipien, besonders des hinreichendes Grundes und der Kausalität geschieht, die auch im Gedankengang T.s klar hervortreten. Die bekannteu „drei Wege" der Gotteserkenntnis finden wir der Sache nach bei ihm schon vor.

Damit sind auch die Momente gegeben, nach welchen dieses natürliche Denken zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis und einem formellen Beweis sich entfalten läßt. Denn „das wissenschaftliche Erkennen ist nur die methodisch und zielbewußt unternommene Fortführung und Vollendung des unwillkürlich zu Gott emporstrebenden Denkens der Menschheit"[1]). Diese Entfaltung ist T. nicht vollkommen fremd. Mehr tritt sie in der Polemik gegen die Heiden als gegen Marcion hervor. Den Heiden gegenüber soll die alleinige Berechtigung der Anerkennung des einen wahren Gottes dargetan werden. Dabei tritt uns ein doppelter Gedankengang entgegen, mit dem sich ebenso gut auch ein formeller Beweis für das Dasein Gottes führen ließe.

Die Ungereimtheit des Götterkultes wird nachgewiesen aus der Unvereinbarkeit der Eigenschaften dieser verschiedenen Naturgottheiten und sonstigen „Götter" mit dem wahren Gottesbegriff. Aus der Tatsache, daß wir die Gottheit nicht nur als weises, gütiges und heiliges Wesen denken müssen, sondern auch als ewig und unerschaffen, vollkommen unabhängig, unveränderlich und unvergänglich, als *summum magnum* (das als solches notwendig nur einzig sein kann) ergibt sich, daß nicht nur die verschiedenen Götter, sondern selbst die Elemente der Natur nicht als wahre Gottheiten angesehen werden können, weil ihnen diese der Gottheit als solcher notwendig zukommenden Eigenschaften abgehen.

In den Ausführungen T.s über das Zeugnis der Seele tritt uns der gleiche Gedankengang entgegen, der dem Gottesbeweis aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens zugrunde liegt. Die allgemein verbreitete und fortdauernde Tatsache des Gottesbewußtseins in der

[1]) J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart S. 6.

Menschheit muß als die Stimme der vernünftigen Menschennatur als solcher angesehen werden. Diese Stimme der vernünftigen Natur als solcher kann uns nicht irreführen und mithin ist das wahr, was sie bezeugt: der Mensch hat einen Urheber und Herrn über sich, den er anerkennen muß und vor dem er sich zu verantworten hat. In der Zurückführung dieses Gottesbewußtseins auf die Stimme der vernünftigen Natur als solcher liegt die Beweiskraft dieses Gedankens. So bildet auch ein formeller Gottesbeweis keinen Fremdkörper in der Gedankenwelt T.s.

Damit ist uns der Weg hinlänglich bekannt, auf dem uns T. die Erkenntnis Gottes gewinnen läßt. Um zur Auffassung der Scholastik zu kommen, bedurfte es keiner Korrektur, sondern nur einer organischen Weiterentfaltung. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß es sich dabei um die innere Wesensstruktur unserer Gotteserkenntnis handelt. Im einzelnen konkreten Fall wird der Mensch durch Unterricht und Überlieferung zur ersten Erkenntnis Gottes gelangen. Das ändert indes nichts an diesem Charakter unserer Gotteserkenntnis und auch eine derart gewonnene Gotteserkenntnis findet ihre Stütze und Rechtfertigung in wenigstens *implicite* erkannten Vernunftgründen.

Die Welt ist uns zwar eine sichere Führerin zur Gottheit und sie erzählt uns auch von seiner Allmacht, Weisheit und Güte. Allein, die Erkenntnis, die sie uns über Gott vermittelt, bleibt immer mangelhaft und nur Stückwerk. Sachlich ist es auch bei T. klar gegeben, daß wir nur eine analoge Erkenntnis Gottes haben. Wir erkennen Gott nur im Spiegel der Geschöpfe, die ihrerseits bloß eine begrenzte Offenbarung seiner Vollkommenheit darstellen. Ein demütiges Einbekennen und Einsehen dieser unserer Unzulänglichkeit, die Unendlichkeit Gottes und die Pläne seiner natürlichen und übernatürlichen Vorsehung vollkommen zu erfassen, diese *docta ignorantia* ist die beste Anerkennung der Größe Gottes und sie soll uns auch bewegen zu demütigem, festem Glauben der Geheimnisse seiner Offenbarung und zu vertrauensvoller Hingabe an die unerforschlichen Wege seiner Vorsehung. Die Gotteserkenntnis darf keine rein theoretische bleiben. Wir müssen unser Leben darnach gestalten. Über diese praktische Anerkennung Gottes wird der Mensch einst Rechenschaft ablegen müssen. Andererseits wird sich uns aber in dieser praktischen Erkenntnis Gottes der Weg zu unserem höchsten Glück eröffnen, zu dem uns Gottes Güte bestimmt hat: *prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur. quid enim tam bonum quam notitia et fructus dei?*[1]).

[1]) Adv. Marc. II, 3; Kr 336.

Kleinere Beiträge

Angriffe Dr. J. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik

Von B. Franzelin S. J.—Innsbruck

In dieser Zeitschrift 50 (1926) 151—173 wurde von uns ein Aufsatz unter dem Titel veröffentlicht: „Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens". Darin nahmen wir Stellung zu einer Reihe irriger Sätze, welche vom genannten Schriftsteller in seinen Werken „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus" und „Erkenntnistheorie" aufgestellt wurden. Im verflossenen Jahre erschien eine weitere Schrift von Hessen. Sie trägt den Titel: „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin[1]).

Dieses Werk enthält außer einer Einleitung und einem kurzen Schluß drei Hauptteile. Der erste, „historische Teil" beinhaltet kurze geschichtliche Notizen; im zweiten, „systematischen Teil" wird das System des Aquinaten dargelegt; der dritte, „kritische Teil" enthält die „kritische Stellungnahme" H.s zu den Lehren des hl. Thomas. Gegen den ersten und zweiten Teil dieser Schrift läßt sich, abgesehen von einigen weniger korrekten Sätzen, nichts einwenden. Die Ausführungen sind kurz und klar, die Art der Darbietung gefällig.

Um so weniger einwandfrei ist aber der dritte Teil, wo der Verf. den Boden objektiver Darstellung verläßt und zur Kritik übergeht. Hier finden sich Sätze, die mit der Wahrheit und der Auffassung der kirchlichen Autorität vom Lehrsystem des Aquinaten in keiner Weise vereinbar sind. Mit diesem Teil der vorliegenden Schrift wollen wir uns im folgenden befassen. Unsere Arbeit gliedert sich in zwei Abschnitte. Im ersten werden die Angriffe H.s auf den Fürsten der Scholastik in kürzerer Form vorgeführt, im zweiten werden wir kurz zu den Hauptpunkten der Kritik H.s Stellung nehmen.

I. Was zunächst die Person des Aquinaten betrifft, so findet H. im hl. Th. zwar ein „ideales Menschentum" (22), aber als Philosophen fehlt ihm die „Originalität", er ist „kein auf sich und seiner Geisteskraft stehender

[1]) Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Von Dr. theol. et phil. Johannes Hessen, Privatdozent der Philosophie in Köln. 8° (169 S.) Stuttgart 1926, Strecker u. Schröder. M 3.30.

Denker, kein schöpferischer Genius" (20). Das System des Fürsten der Scholastik ist zwar ein „mächtiges und hinreißendes *Sursum corda* in Begriffen" (115), mit dem er „seiner Zeit den besten Dienst erwies" (116), aber für unsere fortgeschrittene Zeit erscheint es, was seinen Inhalt betrifft, veraltet und unannehmbar. Wohl kann der Ruf: „Zurück zu Thomas!" als „Weckruf und Mahnung zum ernsten Studium und zur geschichtlichen Erforschung der thomistischen Philosophie und Theologie gemeint sein ... Ohne Kenntnis des ‚Fürsten der Scholastik' und seiner Gedankenwelt verstehen wir weder die Vergangenheit noch die Gegenwart" (164). Auch kann jene Losung in dem Sinne angenommen werden: „Schult euch an Thomas von Aquin, studiert seine Werke zum Zwecke der formalen Geistesschulung" (165); ja jener Ruf kann von uns auch befolgt werden, insoferne er die „Aufforderung, zu philosophieren im Geiste des Aquinaten bedeutet"; wir sollen nämlich wie er „alle Probleme der Zeit umspannen, alle Wirklichkeiten umgreifen, alle Erkenntnisse und Werte bejahen" usw. (165 f). Aber wenn mit jener Losung die Übernahme der Lehren, ja auch nur „bestimmter Lehren des Aquinaten gemeint ist, vermögen wir sie nicht zu akzeptieren. Und zwar müssen wir sie auch dann ablehnen, wenn sich diese Übernahme auf die Grundlagen seines Systems beschränken soll" (166). Denn „wir können auf diesen Grundlagen nicht weiterbauen, sondern müssen sie von neuem legen, wenn wir wirklich wissenschaftliche Philosophie treiben wollen" (151); auch Th. würde sich „heute sicher nicht auf den Boden eines Systems stellen, das sechs Jahrhunderte zurückliegt und über das die philosophische Bewegung längst hinweggeschritten ist. Wenn er heute wiederkäme, würde er ganz gewiß keine thomistische Metaphysik dozieren und auch keine ‚Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin' schreiben!" (167).

Die Erwägungen, welche H. zu dieser Auffassung führten, sind folgende: 1) Th. „steht auf dem Boden des antiken Intellektualismus", nach welchem „die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt", „Denken und Sein übereinstimmen", „die Denkformen als Seinsformen gelten" (122). Er drückt diese „seine Grundüberzeugung in dem Fundamentalsatz aus *Unum quodque autem, in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile*" (122). Nach Th. „steckt in jedem konkreten Einzelding eine allgemeine intelligible Wesensform. Diese wandert beim Erkennen in den menschlichen Geist hinüber. Auf diese Weise entstehen die Wesensbegriffe der Dinge, die die Elemente der Urteile bilden und so die Bausteine des Erkenntnisgebäudes darstellen" (124). — Nun aber ist jene Grundanschauung von der rationalen Struktur des Seienden durch Kant unmöglich gemacht worden; dieser hat gezeigt, „daß der Gedanke eines völlig unerkennbaren Seins keinen inneren Widerspruch bedeutet ..., jedenfalls hat er dargetan, daß die gegenteilige Behauptung (daß nämlich die Dinge erkennbar sind) nichts Selbstevidentes ist, sondern bewiesen werden muß" (123). Damit „ist das tiefste Fundament des thomistischen Systems erschüttert" (123) und doch wird von Th. „das Erkenntnisproblem von jener unbewiesenen und auch der Natur der Sache nach unbeweisbaren metaphysischen Voraussetzung aus gelöst" (124).

2) Eine metaphysische Voraussetzung der thomistischen Noëtik besteht ferner in der „Annahme eines zweifachen Verstandes, eines *intellectus agens* und eines *intellectus possibilis*". Nun aber ist diese Annahme nach Baeumker nichts anderes als eine „metaphysische Konstruktion"; „sie hält vor den Ergebnissen der modernen Psychologie nicht stand" (126 f).

3) In der Metaphysik des hl. Th. „spielt das Potenz-Akt-Schema eine ausschlaggebende Rolle ... Diesem Schema liegt zu tiefst ein vorschneller Übergang aus der Denk- in die Seinsordnung zugrunde. Aus einem begrifflichen wird hier ohne weiteres auf ein ontologisches Verhältnis geschlossen. Daraus, daß ein Ding möglich ist, folgert Th., daß auch dem Möglichen eine gewisse Realität zukommt. Von hier aus schreitet er dann zu der weiteren Behauptung fort, daß die Dinge aus Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt zusammengesetzt sind" (127 f). Nun aber „steht zwischen Sein und Nichtsein nichts in der Mitte; das Mögliche hat keinerlei Realität, sondern ist ein bloßes Gedankending" (128).

4) Die spekulative Grundlage der Philosophie und besonders der natürlichen Theologie, ist für Th. das Kausalprinzip (132). Es gilt ihm als ein „selbstevidenter", „analytischer" Satz, der auf einer Stufe mit dem Identitäts- und Widerspruchsgesetz steht (129). Nun aber hat C. Isenkrahe „in gänzlich einwandfreier und bis heute noch von keinem Neuscholastiker widerlegter Gedankenführung gezeigt", daß „das Kausalprinzip keinesfalls als ein analytischer, selbstevidenter Satz gelten kann" (130. 131). „Der Versuch Franzelins, den analytischen Charakter des Kausalprinzips zu retten, ist als mißlungen zu betrachten" (136).

5) „Die Annahme eines realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein gilt dem Aquinaten als eine Fundamentalthese seines Systems" (137) Nun aber „beruht diese Ansicht auf einer ungenügenden Unterscheidung von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit". „Auf sie weist v. Hertling hin" (136) in seinen „Vorlesungen über Methaphysik" 22.

6) „Vom Aquinaten werden Wert und Sein verquickt"; „das beweist ein Blick in seine Ethik", in welcher „das Kriterium des Sittlichen als Natur- oder Vernunftgemäßheit" bestimmt wird (137); das kommt im thomistischen Satz zum Ausdruck: *Omne ens est bonum* (139); das erhellt aus dem Umstand, daß Th. „das *primum movens immotum* und die *prima causa* ohne weiteres mit Gott gleichsetzt" (141). Dem gegenüber steht fest, daß „Wert und Sein zwei völlig verschiedene autonome Ordnungen darstellen" (137). Demnach „lassen sich aus der theoretischen Seinserkenntnis keine sittlichen Werte gewinnen. Diese sind ‚dem Verstande völlig verschlossen', er ist für sie ‚so blind wie Ohr und Hören für die Farben'. Die Werte stellen eine nur im ‚intentionalen Fühlen' erfaßbare Ordnung, einen *ordre du coeur* dar" (139).

7) Thomas lehrt, „daß das *malum* ein *ens privativum* sei" (140). Diese Erklärung „bedeutet aber", nach H., „einfach ein Dekretieren ‚vom grünen Tische aus' und verrät eine wirklichkeits- und lebensfremde Haltung" (a.a.O.); denn „das Böse erweist sich durchaus als eine reale Macht im menschlichen Leben" (ebenda); mit der Lehre vom Bösen als einem *ens privativum*, meint H., löst man den Knoten des Theodizeeproblems nicht, sondern zerhaut ihn (140 f).

8) Dem Aquinaten „gilt das *credere* als eine Funktion des Intellekts" (144). Nun aber „zeigt ein Blick in die Geschichte der Religion und der Mystik, daß der Glaube eine vorwiegend irrationale und emotionale Kraft ist und jenseits der intellektuellen Sphäre liegt" (ebenda). Dieses „wird bestätigt durch die Ergebnisse der modernen Religionspsychologie und Religionsphänomenologie" (ebenda). Also hat Thomas durch seine intellektualistische Deutung das eigentliche Wesen des religiösen Glaubens verfehlt (vgl. 144).

9) Nach Thomas vermag die Philosophie „die Grundlagen des Glaubens, insbesondere das Dasein Gottes, in allgemeingültiger, jeden Denkenden bindender Weise sicherzustellen" (145). Nun aber ist diese Verhältnisbestimmung nach dem Urteil H.s vor allem „mit dem philosophiegeschichtlichen Bestand schwerlich in Einklang zu bringen" (146); sie steht sodann mit der religionsgeschichtlichen Tatsache in Widerspruch, daß „jene großen religiösen Persönlichkeiten, die zugleich philosophische Bedürfnisse besaßen" (wie Paulus, Augustin, Luther), „eine gewisse Spannung zwischen religiösem Glauben und philosophischem Erkennen empfanden" (146 f); endlich birgt die thomistische Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen eine doppelte Gefahr in sich: die erste besteht darin, daß „man die Philosophie in den Kreis des Glaubens hineinzieht" und man schließlich, „um Katholik sein zu können, ... Thomist sein müsse" (149); die zweite liegt darin, daß unter Umständen „mit der philosophischen Grundlage auch die Religion selbst angezweifelt wird und daß so der vermeintliche Grund- und Eckstein des religiösen Glaubens zum Mühlstein wird, der diesen in den Abgrund des Skeptizismus hineinzieht" (150).

10) Das System des Aquinaten stellt eine Synthese aus Aristotelismus und Christentum dar. Nun sind das zwei Größen, welche sich nimmer zu einem einheitlichen, organischen Ganzen vereinigen lassen (vgl. 152—155). Bedeutet doch „der Gegensatz von Aristotelismus und Christentum nichts Geringeres als den Gegensatz einer immanenten, im Diesseitigen verbleibenden und einer transzendenten, auf das Jenseits gerichteten Geisteshaltung" (156). Diese Synthese ist darum „etwas Mechanisches, Gemachtes, Gekünsteltes" (157).

Mehr im einzelnen zeigen sich die unvereinbaren Gegensätze zwischen Aristotelismus und Christentum: a) in den Gottesbegriffen. Vergleicht man den Aristotelischen Gottesbegriff mit der christlichen Gottesidee, „so sieht man sofort, daß es sich hier um den Gegensatz zweier Welten handelt" (159). Dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον des Stagiriten „fehlen gerade jene Momente, deren eine religiöse Gottesidee nicht entraten kann" (158), während die Grundzüge des christlichen Gottesbegriffes „die Personalität und die schöpferische Ursächlichkeit Gottes in bezug auf die Welt sind" (159). „Unwillkürlich fragt man sich, wie Thomas den Versuch machen konnte, diese durch eine unüberbrückbare Kluft getrennten Welten zusammenzubringen" (ebenda). — Eine ähnliche Spannung zwischen aristotelischem und christlichen Denken wie im Gottesbegriff zeigt sich nach H.

b) in der thomistischen Gnadenlehre. Die Gnade wird vom Aquinaten „mittels der aristotelischen Begriffe *accidens* und *qualitas* bestimmt.

Jeder religiöse Mensch, dem das, was man ‚Gnade' nennt, aus eigener Erfahrung bekannt ist, fühlt sofort die Unmöglichkeit, so feine seelische Dinge mittels kosmologischer, auf Naturdinge und -vorgänge in erster Linie zugeschnittene Kategorien zu bestimmen. Hier liegt der tiefste Grund dafür, daß die scholastische Gnadenlehre auf religiöse Geister vielfach abstoßend wirkt und von protestantischer Seite immer wieder der Vorwurf erhoben wird, die katholische Auffassung von der Gnade sei eine ‚magische'". So H. S. 160 f. — Der letzte Gegensatz, auf den der Kölner Privatdozent hinweist und der die thomistische Synthese nach ihm als unmöglich erscheinen läßt, liegt

c) in der Spannung zwischen Intellektualismus und Voluntarismus. „Wie die Griechen überhaupt", also führt H. aus, „so betrachtet auch der Stagirite als die wichtigste und wertvollste Geistesfunktion das Erkennen. Man pflegt diese Auffassung kurzweg Intellektualismus zu nennen. Demgegenüber wird man die christliche Auffassung, wie sie im Neuen Testamente zum Ausdrucke kommt, als Voluntarismus bezeichnen müssen. Denn hier werden über die intellektuellen Kräfte die Gemüts- und Willenskräfte, über das Erkennen die Liebe gestellt" (161). „Während Aristoteles von seinem intellektualistischen Standpunkt aus Gott als ‚Denken des Denkens' auffaßt, sieht das Christentum das tiefste Wesen Gottes in der Liebe" (162). „Wie sehr gerade die Auffassung Gottes als Liebe zu einer der aristotelischen diametral entgegengesetzten Welt- und Lebensanschauung führt, das ist von Scheler in unübertrefflicher Weise gezeigt worden" (162).

II. Dieses ist in kürzerer Form der Inhalt der Kritik H.s an Thomas. Wenn man die eigenartige Kühnheit ins Auge faßt, mit welcher der Autor dieser Schrift zur Auffassung hervorragender Fachgelehrter und Thomaskenner sowie zur kirchlichen Autorität in Gegensatz tritt, so möchte man glauben, es handle sich im dritten Teil seiner Schrift um eine Leistung von ganz einziger Selbständigkeit und tiefschürfendem Wissen. Allein der objektive Leser wird bald eines anderen belehrt. Abgesehen von der Zusammenstellung, Einteilung und Gliederung des Stoffes, den er in geschickter Form darzubieten versteht, findet sich in dieser Schrift wenig, das auf dem Boden des H.schen Denkens gewachsen ist. Seine Argumente sind in letzter Linie beinahe ausschließlich Autoritätsbeweise und unter den Gewährsmännern, auf die sich der Verf. beruft, finden sich Schriftsteller, die der katholischen Kirche den Rücken gekehrt haben, wie Heiler, Messer, Verweyen u. a., ferner Akatholiken, wie Baumgartner, Lotze, Eucken usw., auch kath. Schriftsteller, deren Werke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt sind, genießen das Vertrauen H.s; so findet er im indizierten Werke „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen" von Willbrand „viel Beherzigenswertes" (151); in der Frage über das Kausalitätsprinzip wird der angeblich „noch von keinem Neuscholastiker widerlegte" Isenkrahe als Achill ins Feld geführt; bei v. Hertling schöpft H. aus den „Vorlesungen über Metaphysik", die bei ihrer synoptischen Kürze sich von flüchtigen Bemerkungen über metaphysische Fragen wohl wenig unterscheiden. Wissenschaftliche Selbständigkeit und Gründlichkeit sucht der Leser in dieser Schrift H.s vergebens. Wir glauben nicht, daß Thomas von Aquin, der nach unserem Philosophen „kein

auf sich und seiner Geisteskraft stehender Denker war", zu einer so unselbständigen Leistung fähig gewesen wäre.

Doch wenden wir unser Augenmerk den H.schen Gedankengängen zu.

Was zunächst den Mangel an Selbständigkeit betrifft, den unser Philosoph am Aquinaten zu entdecken glaubt, so scheint der Kölner Kritiker nicht zu beachten, daß hervorragende Thomas-Kenner über den Fürsten der Scholastik ganz anders urteilen als er. So lesen wir z. B. bei Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, S. 147: „Es ist ein geschichtliches Unrecht, wenn P. Duhem schreibt, daß man von einer eigentlichen selbständigen Philosophie des Aquinaten nicht reden kann, da sie nur frühere Denkarbeit zusammenfasse. Th. hat dem gewaltigen Stoff, den er verarbeitet, seinen eigenen Geist eingehaucht, ihn durch die Entelechie seines Genius gestaltet und belebt". Kard. Ehrle urteilt über Th.: „In der Wertung des gesammelten Stoffes zeigt er eine unbedingte Unabhängigkeit; nicht einmal vor dem Ansehen des hl. Augustinus macht er Halt. Er unterscheidet in ihm den Theologen und den neuplatonischen Philosophen; dem Theologen gegenüber zeigt er sich als ergebenster Schüler, vom Philosophen entfernt er sich in Punkten von nicht geringer Bedeutung. Vor der Macht der Argumente läßt er jedes rein menschliche Ansehen weichen". Vgl. diese Zeitschr. 50 (1926) 19. — Franz Brentano findet im Aristoteles-Interpreten Th. geradezu eine „philosophische Kongenialität" mit dem Stagiriten. Siehe: Die vier Phasen der Philosophie (herausgegeben von Kraus) S. 70.

Hinsichtlich der thomistischen Doktrin erklärt H. nicht nur gewisse Lehren des Aquinaten als veraltet und für unsere Zeit als unbrauchbar, sondern er lehnt, wie wir oben gesehen haben, das ganze System des hl. Th. einschließlich der Grundlagen ab. Liegt es doch, wie er hervorhebt, „sechs Jahrhunderte zurück" und käme ja eine Annahme desselben dem „Zurückschrauben der philosophischen Entwicklung auf den Standpunkt des dreizehnten Jahrhunderts" gleich (151).

Der Verf. scheint hier zu vergessen, daß das Alter einer Lehre noch keinen Einwand gegen ihren Wahrheitsgehalt begründet. Denn die Wahrheit einer Doktrin bleibt von der Zeit unberührt und wenn in unserem Falle nicht nur sechs Jahrhunderte, sondern selbst sechs Jahrtausende über die Grundlagen des thomistischen Systems hinweggeschritten wären, so bildete dies an und für sich noch keinen hinreichenden Grund, dieselben als veraltet abzulehnen. Die Frage, auf die hier alles ankommt, ist diese: Sind jene Grundlagen wahr und sicher oder trifft das Gegenteil zu? Ist ersteres der Fall, so bedeutet ihre Annahme für unsere Zeit kein „Zurückschrauben der philosophischen Entwicklung auf den Standpunkt des dreizehnten Jahrhunderts", sondern ein Verlassen des Irrtums und eine Rückkehr zur Wahrheit, und diese Rückkehr hat, wie J. Feldmann zeigt, auf verschiedenen Gebieten der heutigen Philosophie begonnen[1]).

Die Aufgabe, die H. von seinem gegnerischen Standpunkt aus erwächst, besteht darin, zu zeigen, daß vor allem die Grundlagen des thomistischen

[1]) Vgl. Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart, Paderborn 1924, S. 10 ff.

Systems entweder Irrtümer oder unsichere, unhaltbare Sätze sind. Ist ihm dieser Nachweis gelungen? — Wir antworten mit einem entschiedenen Nein.

Ad 1) Der „Intellektualismus" des hl. Th. besagt allerdings, daß die Dinge erkannt werden können, wie sie an sich sind und daß unser logisch wahres „Denken und Sein übereinstimmen". Aber liegt darin ein Irrtum oder eine unsichere Behauptung? Geht nicht jede echte Wissenschaft gerade von jener Grundanschauung des Aquinaten aus? Hätte eine Funktion unseres Intellekts, die das Objekt nicht erfaßt, wie es an sich ist, den Charakter einer wissenschaftlichen Erkenntnis? Was jede Wissenschaft anstrebt und als ihr ureigenstes Wesen betrachtet, ist vor allem die Erkenntnis der Objekte, wie sie an sich sind, das Gegenteil wäre das Fehlen des Wissens bzw. Irrtum. Ist aber ein Wesensmoment des subjektiven Wissens die Erkenntnis der Objekte, wie sie an sich sind, so ist sein notwendiges Korrelat die Erkennbarkeit der Dinge, wie sie an sich sind; das eine ohne das andere ist undenkbar.

Kant ist es keineswegs gelungen, diese Wahrheit zu erschüttern. Ja er selbst setzt sie, allerdings im Widerspruch mit seiner Wahrheitsdefinition und seinen übrigen Prinzipien, voraus, wo er darangeht, in der „Kritik der reinen Vernunft" sein neues System aufzubauen. Oder war der Philosoph von Königsberg nicht davon überzeugt, daß er die Sache erkenne, wie sie an sich ist, als er bei Abfassung seines so berühmt gewordenen Werkes urteilte, daß außer ihm auch noch andere Menschen existieren, die mit denselben Denkgesetzen und Denkformen ausgestattet sind wie er selbst? Zweifelte er einen Augenblick daran, die objektiven Sachverhalte zu erfassen, wie sie an sich sind, als er uns über das Vorhandensein eines geistigen und sinnlichen Erkenntnisvermögens, über das Wesen der analytischen und synthetischen Urteile, über Materie und Form der menschlichen Erkenntnis, über Raum und Zeit, über die Kategorien und Ideen, über die Phaenomena und Noumena usw. belehrte? Kant hätte vernünftigerweise seine Kritik der reinen Vernunft gar nicht schreiben können, hätte er nicht vorausgesetzt, daß die Dinge wenigstens unter gewissen Rücksichten für uns erkennbar sind, wie sie an sich sind. Vgl. unsere Ausführungen über das Kantische System in unseren *Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali*, Innsbruck 1921, S. 512—568.

Die in Rede stehende Grundwahrheit des thomistischen Systems kann allerdings nicht bewiesen, wohl aber zur Evidenz erkannt werden. Es verhält sich hier ähnlich wie mit den obersten Denkgesetzen, die zwar unbeweisbar sind, aber unmittelbar einleuchten. Die Erkenntnis, in der jene Wahrheit eingeschlossen ist und miterkannt wird, ist das logisch wahre und zugleich sichere Urteil. Vgl. Thomas, S. theol., p. 1, q. 16, a. 2, ferner den Kommentar des Kard. Cajetan zu dieser Stelle des Aquinaten; sodann Suarez, Disp. Met., disp. 8, sect. 3, n. 8.

Steht nun einmal im allgemeinen fest, daß die Objekte von uns erkannt werden können, wie sie an sich sind, so läßt sich mit Leichtigkeit nachweisen, daß jedes Ding, wenigstens unter gewissen Rücksichten, für uns in besagter Weise erkennbar ist. Denn gewisse gemeinsame Merkmale finden sich in jeder Realität; vermögen wir sie also in einem Fall zu er-

fassen, wie sie an sich sind, so auch in allen übrigen. Also ist der angebliche „Fundamentalsatz" des hl. Thomas: *„unum quodque autem, in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile"* eine unumstößliche Wahrheit, und von einem „Verquicken des Logischen mit dem Metaphysischen", wie H. meint (S. 122), kann in der Lehre des Aquinaten keine Rede sein.

Es braucht für Kenner der thomistischen Universalienlehre wohl nicht bemerkt zu werden, daß es nach Th. ein „Hinüberwandern der allgemeinen intelligiblen Wesensform in den menschlichen Geist" im eigentlichen Sinne des Wortes schon aus dem Grunde nicht geben kann, weil nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten das Allgemeine als solches in den „konkreten Einzeldingen" überhaupt nicht vorhanden ist[1]). Es kann also in der thomistischen Doktrin nur von einem intentionalen Eintreten der intelligiblen Wesensform in unseren Geist die Rede sein.

Ad 2) Die Lehre vom zweifachen Intellekt spielt in der Philosophie des Fürsten der Scholastik gewiß eine wichtige Rolle. Aber es handelt sich hierbei um eine psychologische Frage. Die Lehrstücke der thomistischen Noëtik können alle festgehalten werden, auch wenn jemand sich weigert, seine Aufstellungen über den „tätigen Verstand" anzunehmen. Außerdem sei gegen H. hervorgehoben, daß durch die abfällige Bemerkung von der „metaphysischen Konstruktion" die Lehre des hl. Th. über den *intellectus agens* keineswegs widerlegt ist. Finden sich ja selbst neuere Psychologen, u. zw. vom Rufe eines Geyser, die anderer Ansicht sind und dartun, daß die in Rede stehende Lehre des Aquinaten keine „metaphysische Konstruktion" sei. Vgl. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie II², S. 311 ff. Nach Franz Brentano ist die Lehre vom *intellectus agens* „das Tiefste, was in der Geschichte der Philosophie zur Lösung der Erkenntnisprobleme überhaupt hervorgetreten ist"[2]).

Ad 3) Daß dem „Potenz-Akt-Schema" in der Lehre des hl. Thomas ein „vorschneller Übergang aus der Denk- in die Seinsordnung zugrunde liegt", ist eine falsche Behauptung H.s. Thomas schließt nicht „ohne weiteres aus einem begrifflichen auf ein ontologisches Verhältnis, sondern erkennt unmittelbar ein ontologisches Verhältnis. Es ist ferner eine irrige Auffassung, daß das Mögliche ein „bloßes Gedankending" sei. Denn dieses kann niemals zur Existenz gelangen, während das Mögliche verwirklicht werden kann und in diesem Sinne existenzfähig ist. Dem Möglichen kommt also eine gewisse Realität zu, freilich nicht im Sinne einer abgeschwächten Aktualität, sondern insoferne es im Gegensatz zum absoluten Nichts und dem bloßen Gedankending, die Fähigkeit besitzt, verwirklicht zu werden. Das ist auch die einwandfreie Lehre des hl. Thomas. Vgl. unsere Abhandlung *De possibilibus* in den *Quaest. selectae ex philosophia fundamentali*, S. 99—124. — H. vermengt an dieser Stelle außerdem die sogenannte *potentia subiectiva* mit der *potentia obiectiva*.

---

[1]) Vgl. S. theol., p. 1, q. 85, a. 2 ad 2um.

[2]) Siehe bei W. Pohl, Thomas von Aquin. ein Lehrer der Wahrheit. Wien 1924, S. 13 f.

Ad 4) Es ist unzweifelhaft, daß zu den Grundlagen der thomistischen Philosophie, namentlich der Theodizee, auch jene Wahrheit gehört, die ihren Ausdruck im Kausalitätsprinzip findet. Dieses letztere ist in der Formel, wie sie von Th. gebraucht wird, nach seiner Auffassung ein allgemeingültiger und evidenter Satz, in dem das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat unabhängig von der Erfahrung aus der Zergliederung und Vergleichung des Subjekts- und Prädikatsbegriffs allein erkannt werden kann, mit anderen Worten: es ist nach unserer Redeweise ein analytischer Satz. Aber hat Isenkrahe, wie H. behauptet, wirklich „in gänzlich einwandfreier Gedankenführung" gezeigt, daß das „Kausalprinzip keinesfalls als ein analytischer, selbstevidenter Satz gelten kann"? — Wir haben in dieser Zeitschrift 48 (1924) 206—225 das Gegenteil bewiesen und der objektive Leser wird finden, daß die von Isenkrahe vorgebrachten Argumente Sophismen sind.

Im ersten Teil der eben angeführten Abhandlung haben wir gezeigt, daß das Kausalitätsprinzip in der Formel: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" analytischen Charakter habe. Unsere Argumentation baute sich auf drei Sätze auf, von denen zwei nach dem anerkennenden Urteile H.s „in scharfsinniger und logisch einwandfreier Weise" erhärtet wurden (vgl. H., S. 134). Der Verf. dieser Schrift wendet sich gegen den dritten der genannten Sätze; es ist der Obersatz unseres Argumentes und lautet: „Damit etwas zu existieren anfange, muß alles vorhanden sein, was dazu erfordert ist — und dieses Erforderliche kann entweder mit dem Existenzanfang selbst zusammenfallen, so daß außer diesem Existenzbeginn nichts weiter mehr verlangt wird; oder es kann wenigstens teilweise in einer Sache bestehen, die von der anfangenden Existenz verschieden ist".

Dieser Obersatz besteht aus zwei Teilen, von denen der erste in obigen Worten bis zum Trennungsstrich enthalten ist. Dieser Teil des Obersatzes ist von selbst einleuchtend. Denn, daß alles, was zum Existenzbeginn einer Sache erfordert wird, vorhanden sein müsse, damit sich dieser vollziehen könne, liegt auf der Hand; sonst wäre ersteres zugleich erfordert und nicht erfordert. Die Leugnung des ersten Teiles des Obersatzes führte also zur Leugnung des Kontradiktionsprinzips. Aber nicht weniger evident und logisch einwandfrei ist auch der zweite, disjunktive Teil des Obersatzes; denn die disjunktiven Glieder stehen zueinander im Gegensatz und geben eine adäquate Einteilung der denkbaren Fälle, so daß ein drittes Glied mit Evidenz als ausgeschlossen erscheint.

Daß sich gegen den Obersatz als solchen vernünftigerweise nichts einwenden lasse, scheint auch H. erkannt zu haben. Darum verpflanzt er den Streit auf ein anderes Gebiet. Er versucht den Zusammenhang des in Rede stehenden Obersatzes mit meiner Lehre über das Prinzip vom zureichenden Grund herzustellen und eröffnet seine Angriffe gegen diese letztere Doktrin. Er schreibt (S. 134): „Dieser (Obersatz) ist offenbar gleichbedeutend mit dem Satz vom zureichenden Grunde. Ihm hat Franzelin eine eigene Abhandlung gewidmet ... Ausdrücklich erklärt er hier, daß man diesen Satz auch in obiger Weise formulieren könne. Der allgemeine Satz: ‚Alles was ist, hat den zureichenden Grund seines Seins' kann nach Franzelin in drei Sätze zerlegt werden: 1. ‚Alles, was Dasein besitzt, hat den zurei-

chenden Grund seines Daseins; 2. Alles, was ein bestimmtes Sosein (Wesenheit) besitzt, hat den zureichenden Grund seines Soseins; 3. Alles, was erkannt wird, hat den zureichenden Grund seiner Erkenntnis'. In beiden ersten Sätzen bedeutet ‚Grund' Realgrund, im letzten dagegen Ideal- oder Erkenntnisgrund".

Wir bemerken: Der fragliche Obersatz ist nach unserer Lehre nicht „gleichbedeutend mit dem Satz vom zureichenden Grunde". Denn dieses letztere Prinzip umfaßt nicht nur das werdende, sondern auch das ruhende Sein, das Dasein ebenso wie die Wesenheit; ja er gilt auch in der logischen Ordnung. Unser Obersatz bezieht sich aber lediglich auf das anfangende, werdende Sein. Das Prinzip vom zureichenden Grund ist ein Äquivalent für die Summe der oben angeführten drei Sätze, was vom genannten Obersatz in keiner Weise gilt. Daraus ergibt sich, daß der Gegenbeweis H.s hinfällig wird, denn er beruht ja auf jener falschen Voraussetzung, daß die gedachten beiden Sätze dem Sinne nach identisch seien.

Übrigens hörte auch dann unser Obersatz nicht auf, evident und einwandfrei zu sein, wenn wir ihn irrtümlicher Weise mit dem Satz vom zureichenden Grunde identifiziert hätten. Denn er besitzt seine Evidenz unabhängig von unserer Doktrin über das Prinzip vom zureichenden Grund. Die Schlußfolgerung H.s: „Der Versuch Franzelins, das Kausalprinzip als einen analytischen Satz zu erweisen ist demnach als mißlungen zu betrachten" (136), entbehrt darum der logischen Grundlage. Denn wenn von den drei Sätzen, auf welchen unsere Begründung für den analytischen Charakter des Kausalitätsprinzips beruht, zwei selbst nach dem Urteile H.s „logisch einwandfrei erhärtet" wurden und der dritte, wie wir gesehen haben, unmittelbar einleuchtend ist, so hat unsere ganze Argumentation das Gepräge einer „logisch einwandfreien" Begründung und sie ist nicht als mißlungen, sondern als gelungen zu betrachten.

Die Bemerkung H.s, daß mir der „Unterschied von Denk- und Seinsordnung ebensowenig aufgegangen ist wie dem Aquinaten" (136), beweist in jenem Zusammenhang, daß ihm der Begriff des Seins im weitesten Sinne des Wortes mangelt. Übrigens rechnen wir es uns zur Ehre an, in der Gesellschaft des „Fürsten der Scholastik" uns zu befinden; denn das „Aufgehen des Unterschieds zwischen Denk- und Seinsordnung" im Sinne H.s wäre nicht ein Aufgehen der Wahrheit, sondern des Irrtums.

Ad 5) Der Verf. scheint zu übersehen, daß es hinsichtlich der Lehre des hl. Th. über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein eine zweifache Kontroverse gibt; die eine bezieht sich auf die Frage, ob der Aquinate überhaupt den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschöpflichen Dingen gelehrt hat, die zweite hat zum Gegenstand, ob nach seiner Auffassung der genannten Doktrin der Charakter einer „Fundamentalthese" zukommt. Daß Th. die Lehre über den realen Unterschied nicht vorgetragen habe, behaupten z. B. Limbourg[1]), Felchlin[2]),

[1]) De distinctione essentiae ab existentia Theses quattuor.

[2]) Zeitschr. für kath. Theol. 16 (1892) 82. 428.

Noldin[1]), Piccirelli[2]); auf dem Thomistenkongreß zu Rom 1925 äußerte sich auch Msgr. Di Somma: „es scheine ihm nicht, daß der hl. Th. die *realis distinctio* gelehrt habe"[3]); im selben Sinne gab F. Pelster S. J. sein Gutachten ab. Der gegenteiligen Meinung war auf dem Thomistenkongreß zwar M. Grabmann; aber er betonte, daß nach seiner Ansicht die Lehre der *realis distinctio* für Th. nicht die Grundlage der Philosophie gewesen sei, weil seine ersten Schüler sie nicht als solche betrachteten[4]). Mit der Auffassung Grabmanns steht auch die Lehre der Dominikaner-Gelehrten Dominicus Soto, Peter Nigri und Lepidi im Einklang. Dieser letztere schreibt: „*Non est res magni momenti, ut sapienter advertit Dominicus Soto, negare distinctionem realem essentiae et existentiae*"[5]). Daß es außer den genannten Schriftstellern aus dem Orden des hl. Dominikus noch zahlreiche andere Philosophen und Theologen ersten Ranges gibt, welche in der gegenwärtigen Frage dieselbe Ansicht vertreten wie Dominicus Soto und Lepidi, ist jedem Kenner der Scholastik sattsam bekannt.

Es kann hierzu verglichen werden: Tillmann Pesch-Frick, Institutiones logicae et ontologicae II[2], n. 156—176; Franz Mitzka, Der Thomistenkongreß zu Rom, in dieser Zeitschrift 49 (1925) 465 ff, ferner Paul Gächter, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925, ebenda 50 (1926) 4 ff, außerdem Christian Pesch, „Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?" in der Zeitschrift „Scholastik" 1 (1926) 11—49. 216—234.

Daraus ergibt sich, daß der Obersatz des unter 5) skizzierten Argumentes von H. durchaus nicht so einwandfrei ist, wie unser Gegner annimmt. Aber gesetzt auch, jener Satz stünde fest, so bliebe doch der Verf. den Beweis für seinen Untersatz schuldig. Denn die flüchtige Bemerkung, die er v. Hertling entlehnt, daß die Ansicht von der *realis distinctio* auf einer „ungenügenden Unterscheidung von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit beruht", wird doch niemand im Ernst als eine Widerlegung der thomistischen These werten können. Ist sie ja nichts weiter als eine Behauptung, die selber eines Beweises bedarf.

Ad 6) Es ist allerdings zutreffend, daß der hl. Th. den Wert im eigentlichen Sinne des Wortes mit dem Sein sachlich identifiziert. Nach dem Aquinaten stellen Wert und Sein keine „zwei völlig verschiedene autonome Ordnungen" dar. Er lehrt, daß jedem Sein jener Grad von Wert eignet, den wir mit dem Ausdruck des „*bonum transcendentale*" bezeichnen, und dieser Grad von Wert ist nach ihm sachlich identisch mit dem betreffenden Sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß jeder beliebige Wert mit jedem beliebigen Sein reale Identität besitzt. So wäre es z. B. ein Irrtum, wollte man in einem Sein, das keine Beziehung zur Norm der Sittlichkeit hat, einen sitt-

[1]) Zeitschr. für kath. Theol. 14 (1890) 154 ff.

[2]) Piccirelli, Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente.

[3]) Zeitschr. für kath. Theol. 49 (1925) 466. [4]) Ebenda.

[5]) Elementa philos. christ. II 171.

lichen Wert erblicken. Der Aquinate unterscheidet einen wesentlichen und einen akzidentellen Wert[1]), einen sittlichen und einen physischen bzw. metaphysischen Wert[2]) usw. Jeder Wert im eigentlichen Sinne des Wortes ist nach der Lehre des Aquinaten ontisch begründet. Soweit das Sein sich erstreckt, soweit reicht auch der Wert.

Liegt in dieser Lehre des „Fürsten der Scholastik" ein Irrtum? Beginnt nicht da, wo das Sein aufhört, das Nichts? Sollen wir uns also nach der Auffassung H.s in das Gebiet des Nichts begeben, um zu den Werten zu gelangen? Wir finden es widersinnig, daß das Nichts wertvoll und das Sein wertlos sein soll. Allerdings lassen sich nicht aus jeder „theoretischen Seinserkenntnis sittliche Werte gewinnen"; aber wo sittliche Werte sich finden, darf auch das Sein nicht fehlen. Daß die „sittlichen Werte dem Verstande verschlossen" und nur im „intentionalen Fühlen" erfaßbar sind, ist eine falsche Behauptung, die mit der inneren Erfahrung im Widerspruch steht.

Ad 7) Indem H. in der Erklärung des hl. Th., daß das „*malum* ein *ens privativum*" sei, ein „Dekretieren vom grünen Tisch aus" und eine „wirklichkeits- und lebensfremde Haltung" erblickt, beweist er, daß er den Aquinaten mißverstanden hat und das Übel im materiellen Sinne mit dem Übel im formellen Sinne vermengt. Das Böse im ersteren Sinne kann unter Umständen im menschlichen Leben allerdings sich als „reale Macht erweisen", nicht aber das Böse im formellen Sinn, das lediglich in einer Privation besteht. — Daß durch die Lehre des hl. Th. über das Wesen des Bösen als einer Privation der „Knoten des Theodizeeproblems zwar zerhauen, nicht aber gelöst" werde, ist nicht nur eine unbewiesene, sondern auch eine falsche Behauptung. Sie streitet mit der Lehre der Theologen und hl. Väter, vorab des hl. Augustin. Vgl. unseren früheren Aufsatz gegen Hessen in dieser Zeitschrift 50 (1926) 153–159.

Ad 8) Nicht nur der hl. Th., sondern auch das kirchliche Lehramt erblickt im *credere* eine „Funktion des Intellekts". So heißt es im Antimodernisteneid: „*Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem esse ... verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe, quae a Deo personali, creatore ac Domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis*" (Denzinger, Enchir.[12], n. 2145). Somit richtet sich der obige Angriff H.s nicht nur gegen den Aquinaten, sondern auch gegen eine kirchliche Lehrbestimmung. — Daß der Glaube etwas „vorwiegend Irrationales und Emotionales" sei und „jenseits der intellektuellen Sphäre" liege, war auch die Ansicht der Modernisten, und diese Ansicht wurde von Pius X in der Enzyklika *Pascendi* (Denzinger, n. 2074 f) als Irrtum gekennzeichnet. Nicht Th., sondern H. hat durch seine Deutung das eigentliche Wesen des religiösen Glaubens verfehlt.

Ad 9) Nach Thomas von Aquin vermag allerdings die Philosophie „die Grundlagen des Glaubens, insbesondere das Dasein Gottes in allgemeingül-

[1]) S. theol. I q. 25 a. 6.

[2]) S. theol. I II q. 18 a. 2; a. 4; a. 8 ad 2um.

tiger, bindender Weise sicherzustellen". Aber auch diese Doktrin deckt sich mit der Lehre der katholischen Kirche. Wir finden sie z. B. niedergelegt im 2. u. 4. Kapitel der *Constitutio de fide catholica* im Vaticanum (vgl. Denzinger, n. 1785; n. 1795—1801), ferner im cn. 1, *De revelatione* (Denzinger, n. 1806). Im Antimodernisteneid lesen wir: „*Ego ... firmiter amplector ac recipio ... Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor etc.*" (Denzinger, n. 2145). Demnach liegt im Verhalten H.s nicht nur eine Stellungnahme gegen den Aquinaten, sondern auch ein Angriff auf kirchliche Lehrbestimmungen.

Die Gründe, welche unser Philosoph gegen die Lehre des hl. Th. und der Kirche ins Feld führt, sind nichtig. Den ersten Grund entnimmt er dem „Widerspruch mit dem philosophiegeschichtlichen Bestand". „Die Philosophie für sich allein", so argumentiert H. mit Berufung auf W. Koch, „hat es nicht vermocht, die allgemeine Überzeugung vom Dasein Gottes herzustellen". — Wir antworten: Es trifft allerdings zu, daß die Philosophie durch ihre rein „philosophischen", „dialektischen" Gottesbeweise (mit Vernachlässigung der praktischen)[1]) keine „allgemeine" Überzeugung vom Dasein Gottes zu schaffen imstande war. Denn die „philosophischen" Gottesbeweise besitzen wissenschaftlichen Charakter und setzen, um gebührend gewertet zu werden, einen ziemlichen Grad von Geistesbildung voraus. Ist aber damit schon dargetan, daß jene Beweise an und für sich ungeeignet seien, das Dasein Gottes einwandfrei zu erhärten? Mit nichten. Wie es auf allen Wissensgebieten exakte Beweise gibt, die über die Fassungskraft vieler hinausgehen und darum niemals eine „allgemeine" Überzeugung herzustellen vermögen, so verhält es sich auch mit den „philosophischen" Argumenten für das Dasein Gottes. Es läßt sich aber trotzdem „mit aller Zuversicht behaupten", so urteilt Kleutgen[2]), „daß es kaum irgendwelche Beweisführung gibt, die einleuchtender und gründlicher wäre, als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargetan hat". Über den Nutzen der „philosophischen" Gottesbeweise vgl. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, S. 2 f.

Wenn H. mit W. Koch behauptet, die „Philosophie habe viel zur Verbreitung des Unglaubens beigetragen" (S. 146), so gilt das nicht von der Philosophie als solcher und von dieser Wissenschaft, insoferne sie es unternimmt, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern von der Philosophie, die sich auf der Bahn des Irrtums bewegt und das Dasein Gottes entweder direkt oder indirekt bekämpft.

Den zweiten Grund entnimmt H. einer „gewissen Spannung", die „jene großen Persönlichkeiten, die zugleich philosophische Bedürfnisse besaßen, zwischen religiösem Glauben und philosophischem Erkennen empfanden". Zu den genannten „großen Persönlichkeiten" wird außer Paulus

[1]) Diese Einschränkung findet sich auch bei W. Koch; vgl. Schanz, Apologie des Christentums I[4] (hrsg. von W. Koch) S. 536. Hessen hat sie in seinem Zitat weggelassen.

[2]) Philosophie der Vorzeit II[2], S. 672.

und Augustin merkwürdigerweise auch Luther gerechnet. — Wir bemerken: Paulus und Augustin empfanden keine Spannung zwischen religiösen Glauben und philosophischem Erkennen, wohl aber zwischen dem religiösen Glauben und der philosophischen Anmaßung, welche sich sträubt, die Religion des Kreuzes anzunehmen und in ihrem Eigendünkel die von Gott geoffenbarten Geheimnisse als Torheiten verlacht. Nicht das Verhältnis von „Glauben und Wissen", sondern das Verhältnis von Glauben und Pseudowissen erlebten jene großen Persönlichkeiten als „Antinomie" und als ein „alogisches Spannungsverhältnis".

Was Luther betrifft, so ist uns von seinen „philosophischen Bedürfnissen" wenig bekannt, wohl aber wissen wir vom Gegenteil. Nach ihm „hätte die Philosophie künftighin zu schweigen, weil sie ‚Klugheit des Fleisches' sei"[1]). „Wann werden wir endlich Vernunft annehmen", ruft er aus, „und einsehen, daß wir unsere kostbare Zeit mit Besserem zubringen müssen als dem Studium der Philosophie? ... Ist das nicht ein einziges Delirium, wenn man die Philosophie lobt und feiert?"[2]) Die Philosophie wurde von Luther „als Ausgeburt der totzuschlagenden närrischen Vernunft" zurückgewiesen[3]).

Was den dritten Grund betrifft, den H. gegen Th. ins Feld führt, nämlich die „doppelte Gefahr", so ist die erste dieser Gefahren so offensichtlich nicht vorhanden, daß wir unmöglich annehmen können, Dr. theol. Hessen hätte im Ernst an diese Gefahr geglaubt. Denn wann und wo ist es jemals verlangt worden, daß „man, um Katholik sein zu können, Thomist sein müsse"?

Hinsichtlich der zweiten Gefahr, die der Verf. in der thomistischen Verhältnisbestimmung zwischen Wissen und Glauben erblickt, möchten wir bemerken, daß jene, welche mit H. auf eine rationelle Grundlage des religiösen Glaubens verzichten, keines „Mühlsteins" mehr bedürfen, „der sie in den Abgrund des Skeptizismus hineinzieht", weil sie sich grundsätzlich bereits selber in den Abgrund des religiösen Skeptizismus gestürzt haben.

Ad 10) Den abfälligen Bemerkungen H.s über die Synthese aus Aristotelismus und Christentum im System des hl. Th. kann das Urteil Grabmanns entgegengehalten werden. „Das große wissenschaftliche Lebenswerk des hl. Th. ist die selbständige Durchdringung und Aneignung der aristotelischen Philosophie und die organische Verbindung derselben mit der durch Augustinus und die frühere Scholastik wissenschaftlich dargestellten Weltanschauung des Christentums, die Schaffung eines christlichen Aristotelismus in der Philosophie und der Aufbau der spekulativen Theologie mit Mitteln und Formen der hierfür adaptierten aristotelischen Philosophie, ohne dadurch die großen Linien der kirchlich-theologischen Überlieferung irgendwie zu verlassen"[4]). Grabmann sagt von der Psychologie des Aquinaten: „Gleich unvollendeten gotischen Türmen, die (von Thomas) ausgebaut und oben mit der Kreuzesblume versehen werden, sind aristotelische Lehren weiterentwickelt und in die lichten Höhen der christlichen Weltanschauung

[1]) Vgl. H. Grisar, Luther I², S. 227.
[2]) Ebenda S. 228. [3]) Ebenda III, S. 912.
[4]) Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, S. 23.

empor geführt worden"[1]). Ähnliche Gedanken begegnen uns bei Grabmann, wo er von der Übernahme und selbständigen Weiterbildung der aristotelischen Seinsmetaphysik durch Th. handelt[2]); wo er den Leser über die Verwertung der Ethik und Politik des Aristoteles beim Aquinaten belehrt[3]) usw. — Diese Urteile des hervorragenden Fachgelehrten klingen etwas anders als die Kritik des Kölner Privatdozenten, der in der fraglichen Synthese nur „etwas Mechanisches, Gemachtes, Gekünsteltes" erblickt.

Der Argumentation H.s liegt die falsche Auffassung zugrunde, daß der Aquinate in unselbständiger Weise die Lehre des Stagiriten mit den ihr anhaftenden Mängeln und Irrtümern einfach herübergenommen und mit der christlichen Weltanschauung verwoben habe. Hier aber gilt, was Otto Willmann über Th. schreibt: „Sein Geist gleicht einem Meeresbecken, das die von allen Seiten zuströmenden Gewässer aufnimmt und versinken läßt, was sie von Schutt mit sich führten, und so den klaren, ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt"[4]).

Wenn H. unüberbrückbare Gegensätze zwischen Aristotelismus und Christentum findet, so bestehen diese Gegensätze nach dem großen Aristoteliker Franz Brentano nicht. Er schreibt: „Die Theodizee des Aristoteles steht hinter der anderer theistischer Denker, auch hinter der des Leibniz, keineswegs zurück. Auch der Vergleich der aristotelischen mit der christlichen Eschatologie überhaupt ist höchst interessant. Er ergibt bei starken Differenzen auch merkwürdige Übereinstimmungen ... Bei beiden (*sc.* Aristoteles und Platon) ist das Gut der Kontemplation das höchste und unser wahres Heil liegt im Jenseits"[5]).

Bezüglich des aristotelischen Gottesbegriffes kommt Brentano zum Ergebnis: „Wir sehen, daß Aristoteles dazu gelangt, ein schlechthin vollkommenes erstes Prinzip alles Seienden als unzweifelhaft erwiesen zu betrachten. Es ist dies ein Denken, welches Denken eines Denkens ist". ... Aber „es gilt ihm als Denken nicht bloß, sondern auch als Freude. Und es gilt ihm als einziger Gegenstand seines Denkens und seiner Freude und doch zugleich als allwissend und mit seiner Liebe alles Gute umfassend ... Trotz aller Fülle der Erkenntnis und Liebe (ist in ihm) doch alles eine einzige einheitliche Tätigkeit ... In seinem Wollen ist es allmächtig. Für all sein Wirken ist aber im letzten Grunde seine Liebe zu sich selbst als dem unendlich vollkommenen Gut bestimmend. Und so ist es denn der Inbegriff alles Guten und als Gutes erstes Prinzip aller Dinge"[6]).

Nach Brentano also mangelt dem aristotelischen Gottesbegriff keineswegs der Grundzug der „Personalität"; ja, wenn seine Auffassung zurecht besteht, finden wir die meisten Merkmale, die der christlichen Gottesidee eignen, auch im Gottesbegriff des Aristoteles.

---

[1]) A. a. O. S. 43.
[2]) Ebenda S. 29 f.
[3]) Ebenda S. 55 f.
[4]) Geschichte des Idealismus II², S. 458.
[5]) Aristoteles und seine Weltanschauung, S. 151. 152.
[6]) A. a. O. S. 89. 90.

Den Einwand gegen die thomistische Gnadenlehre hätte H. wohl nicht erhoben, hätte er sich etwas eingehender mit den Traktaten befaßt, die die katholischen Dogmatiker über diesen Gegenstand geschrieben haben. Die scholastische Gnadenlehre wirkt auf den, der sie kennt, nicht „abstoßend", sondern anziehend; sie ist nicht „etwas Magisches", sondern etwas Großartiges und Herrliches. Einem Protestanten können wir es nicht verargen, wenn er über die thomistische Gnadenlehre weniger korrekt denkt; steht er doch unter dem Banne schwer abzulegender Vorurteile und sind ihm ja meistens die echten Quellen, in denen er Aufschluß finden könnte, verschlossen. Aber von einem katholischen Priester, den die Würde eines Dr. theol. schmückt, möchte man über den genannten Gegenstand ein zutreffenderes und katholischeres Urteil erwarten, als es H. hier fällt.

Was der Verf. über die „Spannung" schreibt, die zwischen dem aristotelischen „Intellektualismus" und dem „Voluntarismus" des Christentums besteht, so mag eine solche Spannung zugegeben werden, solange man den heidnischen Aristotelismus ins Auge faßt; betrachtet man aber den christlichen Aristotelismus im Lehrsystem des hl. Thomas, so wird man von einer solchen „Spannung" nichts gewahren. Ein Beweis hiefür liegt auch darin, daß der Aquinate nach den Grundsätzen seines „Intellektualismus" gelebt und es zu einem „edlen Menschentum", wie H. sich ausdrückt, gebracht hat, ja ein Heiliger geworden ist, dem die Kirche die Ehre der Altäre zuerkannt hat.

Damit haben wir die Einwendungen, auf welchen sich die Kritik H.s stützt, zurückgewiesen. Der objektive Leser wird finden, daß die Argumente unseres Gegners der Beweiskraft entbehren und am Felsen des thomistischen Lehrsystems wirkungslos abprallen.

Die neue kritische Vulgata-Ausgabe

Von Jos. Linder S. J.—Innsbruck

Durch Breve vom 11. Dezember 1907 wurde der Benediktinerorden von Papst Pius X mit der Herstellung einer kritischen Ausgabe der Vulgata des hl. Hieronymus betraut und zu diesem Zwecke eine eigene Kommission in Rom errichtet. Nach fast 20jähriger Arbeit konnte am 26. Juni 1926 der Präsident der Kommission, Kardinal Gasquet, umgeben von seinen gelehrten Mitarbeitern, unter ihnen Abt Amelli und D. H. Quentin, den ersten Band Papst Pius XI überreichen. Derselbe enthält den Text der Genesis mit vorausgehenden Prolegomena und den alten Praefationen zur ganzen Bibel und zum Pentateuch. Der Titel lautet: *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI, cura et studio Monachorum O. S. B. Commissionis Pontificiae a Pio PP. X institutae sodalium, praeside Aid. Gasquet S. R. E. Card., edita. Librum Genesis ex interpretatione S. Hieronymi cum prologis variisque capitulorum seriebus, adiectis prolegomenis, recensuit D. Henricus Quentin, Monachus Solesmensis. Romae MCMXXVI, Typis Polyglottis Vaticanis.* 4° (XLVIII u. 427 S.) L 200.—.

Die von den Mitgliedern der Kommission geleistete entsagungsvolle Arbeit verdient ungeteilte Bewunderung. Die photographischen Aufnahmen der wichtigsten, in den europäischen Bibliotheken aufbewahrten Handschriften wurden in mehr als 300 Bänden gesammelt, gewiß eine einzig dastehende, in sich schon höchst wertvolle Sammlung. Dazu kommen die zahlreichen handschriftlichen Kollationen der Codices, für welche ein großer Stab von Mitarbeitern aufgeboten wurde, und welche eine genaue Vergleichung der handschriftlichen Überlieferung mit dem Text der Vulgata Clementina ermöglichten. Die Kollationen wurden von den Mitgliedern der Kommission 2—3mal revidiert.

Die Bearbeitung und Herausgabe des Oktateuch liegt in den Händen von D. H. Quentin, welcher in seiner Schrift: Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, Rome 1922, die Methode und die Regeln, zunächst für eine kritische Ausgabe des Oktateuch, ausführlich dargelegt hat. Siehe hierüber diese Zeitschrift 47 (1923) 572—77. Für den vorliegenden ersten Band, die Genesis, sind 33 Handschriften benützt und nach der von Q. getroffenen Klassifizierung in Familien und Gruppen geordnet:

1) Die Spanische Gruppe: 11 Codices.

G *(Turonensis S. Gatiani)* Paris, B. N. N. Acq. lat. 2334; s. VI—VII.
Hiezu kommt G^c = *Corrector saec. IX qui in codice G multa correxit vel addidit.*
C *(Cavensis)* Cava, Abb. 14; s. VIII—IX.
Λ^L *(Legionensis)* León, S. Isidori; s. X.
Λ^H *(Hist.)* Madrid, Acad. Hist. 2; s. XII.
X *(Complutensis)* Madrid, Univ. Centr. 31; s. X.
Π^c Montecassino 531^A; s. X—XI.
Π^D Montecassino 520^B; s. XI.
Σ^T *(Toletanus)* Madrid, Bibl. Nat.; s. X.
Σ^O *(Oscensis)* Madrid, Mus. Arch. 485; s. XII.
Σ^M *(Matritensis)* Madrid, Bibl. Nat. A. 2; s. XI.
B *(Burgensis)* Burgos, Semin.; s. X.

2) Die Alkuinische Gruppe: 9 Codices.

A *(Amiatinus)* Florenz, Bibl. Laurent.; s. VII—VIII.
T *(Martinianus)* Tours; s. VIII.
M *(Maurdramni)* Amiens; s. VIII.
Φ^R *(Rorigonis)* Paris, B. N. lat. 3; s. IX.
Φ^A Paris, B. N. lat. 11514; s. IX.
Φ^Z *(Zur. = Turicensis* Carolinus C. 1) Zürich; s. IX.
Φ^G *(Grandivallensis)* London, Br. Mus. Add. 10546; s. IX.
Φ^V *(Vallicellianus)* Rom, Bibl. Vallicell. B. 6; s. IX.
Φ^P *(Paulinus)* Rom, S. Paolo fuori le Mura; s. IX.

3) Die Theodulfische Gruppe: 6 Codices.

O *(Ottobonianus)* Rom, Vat. Ottob. lat. 66; s. VII—VIII.
Θ^H *(Hubertianus)* London, Br. Mus. 24142; s. IX.
Θ^A *(Aniciensis)* Le Puy; s. IX.
Θ^M *(Theo[dulphi] = Mesmianus)* Paris, B. N. lat. 9380; s. IX.

Θ^{G} *(Gep. = Sangermanensis parvus)* Paris, B. N. lat. 11937; s. IX.
Γ *(Geo. = Sangermanensis oblongus)* Paris, P. N. lat. 11504; s. IX.

4) Es folgen 4 jüngere Codices der italischen Gruppe, welche den im 12. Jahrh. in Italien verbreiteten, aus der Vereinigung der drei ersten Gruppen entstandenen Vulgatatext enthalten:

Ψ^{B} *(Bov.)* Rom, Vat. lat. 10510; s. XII.
Ψ^{D} *(Bovin.)* Rom, Vat. lat. 10511; s. XII.
Ψ^{F} *(Italicus)* Rom, Vat. lat. 12958; s. XII.
Ψ^{M} *(Ambros.)* Mailand, Ambros. B 47 Inf.; s. XII.

5) Den Schluß bilden 3 Codices aus dem 13./14. Jahrh. mit dem Text der Sorbonne:

Ω^{S} *(Univ. seu Sorbonicus)* Paris, B. N. lat. 15467; s. XIII.
Ω^{J} *(Correct. S. Jac.)* Paris, B. N. lat. 16719; s. XIII.
Ω^{M} *(Mazarinaeus)* Paris, Bibl. Mazar. lat. 5; s. XIV.

Die Sigla für die Codices sind so gewählt, daß die zur gleichen Familie oder Gruppe gehörenden Codices sofort als solche erkannt werden können. Im kritischen Apparat sind noch weiter berücksichtigt die Varianten der 42zeiligen Bibel von 1452, der Ausgabe des Gobelinus Laridius (Köln 1530), der zweiten und vierten Ausgabe von R. Estienne (Paris 1532 und 1540), der Löwener Bibel von 1583, des Codex Carafianus, der Editio Sixtina (1590) und Clementina (1592).

In den Prolegomena S. XL wird auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß alle uns bekannten Codices des Oktateuch auf einen und denselben Archetyp zurückgehen, was aus den folgenden überall wiederkehrenden irrigen Lesarten erschlossen wird: Gn 10,9 *a b hoc exivit proverbium* für *o b hoc ex. prov.*; 24,32 *aquam ad lavandos pedes c a m e l o r u m* für *ad lavandos pedes e i u s*[1]); 32,22 *et transivit vadum J a c o b* für *et transivit vadum J a b o c*; — Ex 38,24—25 sind ausgelassen die Worte: *Numerus autem argenti de donariis populi, centum talentorum et mille septingentorum septuaginta quinque siclorum, ad mensuram sanctuarii, medium sicli per capita singulorum.* Diese Worte, welche der Übersetzungsweise des hl. Hieronymus ganz entsprechen, finden sich nur am Rande einiger Handschriften. Aber diese Irrtümer zeigen, daß der Archetyp, von welchem die erhaltenen Handschriften abhängen, bereits vom Original selbst verschieden war. Wie in der Vulg. Clem. sind auch im vorliegenden Bande der Gn an den genannten Stellen die richtigen Lesungen hergestellt.

In Kürze wiederholt Q. (Proleg., S. XL—XLIV) seine früheren Ausführungen über die Klassifizierung und Gruppierung der einzelnen Handschriftenfamilien und hält entgegen den erhobenen Einsprüchen daran fest, daß die Hauptgruppen in den 3 ältesten Handschriften GAO kulminieren. Desgleichen betont er wieder sein Gesetz, das er in der Herstellung des Textes anwendet: *Lectionem codicum GAO recipimus ubicumque inter se concordant, ipsis vero in partes euntibus, lectionem duorum GO, vel GA, vel AO, contra tertium discordantem. Ubi autem G deficit, vel O, ad internam cri-*

[1]) S. dagegen A. Vaccari: Biblica 7 (1926) 439—43.

ticen recurrimus, ratione tamen habita codicum CΛΠ *qui G supplere aliquomodo possunt, vocatisque aliquando in testimonium T et M.* Über die Anwendung dieses Gesetzes ist jedoch die folgende Bemerkung (S. XLV) zu beachten: *Primus noster notarum apparatus de constituto textu archetypi rationem reddit in omnibus locis ubi codices GAO inter se non concordant, dummodo qui variat solus non evadat, sed alii e recentioribus aliqui ei suffragentur. Modus igitur hic indicatur quo legi paulo supra enunciatae obtemperatum fuit.* Über den so hergestellten Text sagt Q. weiter (S. XLIV): *Textus ideo quem restituere intendimus is est qui in archetypo codicum GAO, totius traditionis nostrae fonte, testeque hieronymiani originalis omnium qui attingi possunt remotissimo legebatur. Hunc religiosissime expressimus et ea tantummodo loca in eo correximus, duplicique cruce ad eruditionem lectoris signavimus, quae certissime corrupta esse compertum est.*

Einige Beispiele sollen diese letztere Bemerkung erklären. Nach Mémoire S. 473—75 hatte Q. für Gn 16,7 die Lesung vorgeschlagen: *iuxta fontem in solitudine qui est in deserto Sur.* Maßgebend war für ihn die Übereinstimmung von A (Amiatinus) und G (Turonensis). Dazu bemerkte er noch: *Notre canon y trouve une remarquable confirmation.* Dagegen erhob sich von seiten der Kritik mannigfacher Widerspruch[1]). Jetzt aber lesen wir die Stelle im Text wie folgt: „*iuxta fontem aquae in solitudine qui est in † via † Sur.*“ Cf. hebr. Die textkritische Note hiezu besagt: „*qui est in deserto sur* GA *errante, ut videtur, archetypo; quae est in deserto in via sur* O *ex ant. vers. interpolatus.*“ — In gleicher Weise sind die oben erwähnten irrigen Lesarten der alten Handschriften von Gn 10,9; 24,32; 32,22 im Texte richtiggestellt. Vgl. noch 45,23; 47,8 und 50,10, wo ebenfalls die irrigen Lesungen von GAO verlassen und die richtigen Lesarten, wie dieselben auch in der Vulg. Clem. sich finden, aufgenommen sind. Daher lesen wir richtig 45,23 *et totidem asinas* gegen *et totidem asinos* GAO; 47,8 *quot sunt dies annorum vitae tuae* gegen *quod sunt* . . . GAO, und 50,10 wird mit dem hebräischen Text und vielen Handschriften der Eigenname *Atad* eingesetzt und gelesen *veneruntque ad aream Atad quae sita est* gegen GATO, welche *Atad* ausgelassen haben. „*Errante archetypo*“ heißt es in diesen Fällen mit Recht im kritischen Apparat. An solchen Stellen also konnte Q. sein „eisernes Gesetz“ nicht zur Anwendung bringen. Die richtigen, durch die innere Kritik und die Vergleichung mit dem hebräischen Texte geforderten Lesungen legten sich da von selbst nahe.

Seine früher geäußerte Absicht (Mémoire S. 510 ff), einen dreifachen Apparat in Anwendung zu bringen, hat Q. durchgeführt. Der erste Apparat bringt zur Begründung des hergestellten Textes des Archetyps die Lesarten der 3 entscheidenden Handschriften GAO in allen jenen Fällen, wo dieselben unter sich nicht übereinstimmen und zugleich die abweichende Lesart von jüngeren Handschriften bezeugt ist. Der zweite Apparat bezieht sich auf die Textgeschichte und bringt die Lesarten der benützten Handschriften und Textausgaben mit Ausnahme der rein orthographischen Varianten, über welche am Ende des Bandes (S. 391—427) ausführlich gehandelt wird. Soweit es nützlich schien, wurde hier auch auf die Übereinstim-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 47 (1923) 576.

mung mit dem hebräischen Text und LXX hingewiesen, ferner an einzelnen Stellen für gewisse Lesarten Texte aus den Kirchenschriftstellern herangezogen, sowie aus den Korrektorien die im Mittelalter gebräuchlichen Lesarten beleuchtet. Der dritte Apparat bietet die Textabteilungen und zwar die Kapitelnummern nach allen Handschriften, die Paragraphen und die Kola und Kommata aber nur nach den Handschriften GCATO.

Der erste Apparat wurde von der Kritik weniger günstig aufgenommen. Daher dürfte es sich empfehlen, hier beizufügen, was Q. über den Zweck desselben sagt (Mémoire S. 510f): *Il est à noter que les textes bibliques édités avec apparat critique sont destinés à un public beaucoup plus large que le petit cercle des spécialistes auxquelles s'adressent les grandes éditions des classiques et même des Pères de l'Église: tout théologien doit pouvoir en faire usage. De plus, il ne faut pas perdre de vue le but de notre édition, qui est de proposer de corrections à faire à l'édition officielle de l'Église. Toutes les fois que nous nous écartons du texte de cette édition il y a lieu, pour nous, de faire connaître les motifs du changement apporté, de même qu'il y a lieu de justifier le maintien des leçons de la Clémentine lorsque celles-ci ont contre elles l'autorité de quelque manuscrit important. C'est, encore une fois, à quoi vise notre premier apparatus.*

Einige wichtigere Stellen aus der Gn mögen diese Ausführungen beleuchten. Gn 2,18 hat die Vulg. Clem. die Lesung: *faciamus ei adiutorium simili sibi.* Q. dagegen bietet die Textverbesserung: *faciamus ei † adiutorem † similem sui,* und bemerkt hiezu im genannten ersten Apparat: *adiutorem cum G°C, contra adiutorium ΛATMO et ant. vers., ex consensu G°CΛAT^m M^a in similem et sententiae sensu. Cf. infra v. 20.* — An der Stelle über die Aussendung des Raben lesen wir Gn 8,7 in der Vulg. Clem.: *qui egrediebatur et non revertebatur,* was nunmehr von Q. richtiggestellt wird: *qui egrediebatur et revertebatur donec* ... Für diese mit dem hebräischen Urtext übereinstimmende Lesung sprechen die ältesten Textzeugen der Vulgata. „*Particula negativa*", fügt Q. bei, „*add. ex LXX et ant. vers.*" Die 3 aus den mittelalterlichen Korrektorien angeführten Belege zeigen noch, daß man die Unstimmigkeit der Lesung *non revertebatur* wohl erkannte. — Richtiggestellt ist ferner die Lesung von Gn 18,28: *quid si minus quinquaginta iustis quinque fuerint delebis propter quinque universam urbem* gegen Vulg. Clem. *propter quadraginta quinque.*

An weiteren neuen, von der Vulg. Clem. abweichenden Lesungen sei noch die folgende Auswahl gebucht. Zuerst steht der Text der Vulg. Clem. und nach dem Zeichen [folgt die neue von Q. aufgenommene Lesart.

1,2 *tenebrae erant* [om. *erant.* — 1,4 *divisit lucem a tenebris* [*ac tenebras.* — 1,12 *facientem semen* [*adferentem semen.* — 1,14 *et dividant* [*ut dividant.* — 1,21 *omnem animam viventem atque motabilem* [*mutabilem.* — 2,25 *uterque nudus* [*uterque nudi.* Cf. 21,31 *uterque iuravit* [*uterque iuraverunt.* Siehe hiezu Mémoire S. 478. — 3,2 *vescimur* [*vescemur.* — 4,2 *possedi hominem per Deum* [*per Dominum.* — 4,6 *quare iratus es* [*mestus es.* — 5,22 *et ambulavit Henoch cum Deo: et vixit postquam genuit* ... [om. *et vixit.* — 6,2 *videntes filii Dei filias hominum* [*filias eorum.* — 18,2 *stantes prope eum* [*propter eum.* Cf. 24,13.30 *prope fontem aquae* [*prop-*

ter fontem aquae. Mémoire S. 475—77 erörtert Q. eingehend diesen Gebrauch von *propter* bei Hieronymus. — 19,8 *quia ingressi sunt sub umbra culminis mei* [*sub umbraculum tegminis mei.* — 19,17 *locuti sunt ad eum* [*locutus est ad eum.* Cf. hebr. et vv. seqq. — 21,9 *filium Agar Aegyptiae ludentem cum Isaac filio suo* [om. *cum Isaac filio suo.* Cf. hebr. — 22,1 *Abraham, Abraham* [nur einmal *Abraham.* Cf. hebr. — 22,12 *quod times Deum* [*quod timeas Dominum.* — 22,16 *non pepercisti filio tuo unigenito propter me* [om. *propter me.* Cf. hebr. — 23,16 *quadringentos siclos argenti probatae monetae publicae* [*argenti et probati monetae publicae.* — 24,17 *pauxillum aquae mihi ad bibendum praebe de hydria tua* [*pauxillum mihi ad sorbendum praebe aquae de hydria tua.* — 27,7 *affer mihi de venatione tua* [*adfer mihi venationem tuam.* — 27,20 *voluntas Dei fuit* [*voluntatis Dei fuit.* — 27,27 *sicut odor agri pleni* [om. *pleni.* Cf. hebr. — 32,3 *in terram Seir, in regionem Edom* [*in terra Seir in regionibus Edom.* So liest Q. auf Grund seines Kanons wegen der Übereinstimmung von GA; aber die Lesung von O *in terram Seir regionis Edom,* welche durch eine Reihe anderer alter Handschriften gestützt ist (s. Mémoire S. 483), scheint den Vorzug zu verdienen. — 36,6 *cuncta quae habere poterat in terra Chanaan* [*potuerat.* Hiezu bemerkt Q.: „*poterat* GAO; *correximus potuerat cum* Σ^{TB}. *Cf. 46,32; IV Reg. 20,13.*" — 40,13 *ministerii tui* [*magisterii tui.* — 42,16 *adducat* [*adducite.* — 42,20 *et non moriamini* [*et non moriemini.* — 43,3 *sub attestatione iurisiurandi* [*sub testificatione iurandi.* — 43,21 *reportavimus* [*reportamus.* — 45,15 *post quae* [*postque.* Q. fügt noch die Bemerkung bei: „*postque* $G^{*}\Lambda$ *lectio quae Hieronymi fuisse videtur et a qua facile fluxerunt errores: postquam in AO forte cum archetypo, et post quae in* Π *etc.*" — 45,23 *addens et* [*addens ei.* — 45,26 *Joseph filius tuus vivit* [om. *filius tuus.* — 47,11 *in optimo terrae loco, Rameses* [*in optimo loco terrae solo Ramesses.* — 50,19 *num Dei possumus resistere voluntati* [*rennuere voluntatem.*

Nicht alle der von Q. aufgenommenen Lesungen werden den Beifall der Kritik finden. So wird schon 1,21 die Lesung *mutabilem* für *motabilem* Bedenken hervorrufen[1]), aber noch mehr 4,6 die Änderung *mestus es* für *iratus es.* Q. hat zwar Mémoire S. 467 f die Lesung *mestus es* mit Berufung auf AM-TUR (= AG) in Anwendung seines Kanons zu rechtfertigen gesucht. Aber die große Mehrzahl der alten Handschriften, welche, was zu bemerken ist, allen den von Q. aufgestellten Haupt- und Nebengruppen angehören, spricht mit O für *iratus es.* Die Gegengründe von D. J. Chapman[2]) hätten Berücksichtigung verdient. Darum wäre hier im ersten Apparat eher eine Note wie: *AG mestus es, errante archetypo,* zu erwarten gewesen. Dagegen hat Q. mit Recht an der Lesung *ipsa conteret caput tuum* festgehalten. Die Bezeugung hiefür ist so stark, daß man diese Lesung als definitiv wird ansehen müssen[3]).

[1]) S. Fr. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata[2] S. 140.

[2]) Revue Bénédictine 37 (1925) 25 f.

[3]) An dieser Stelle sei noch hingewiesen auf die Ausführungen von Q. über Gn 3,15 bei den Vätern des 4. Jahrh.s in der Schrift: Essais de critique textuelle, Paris 1926, S. 113—18. Doch wird auf die von F. C. Burkitt (The Journal of Theological Studies 24 [1923] 413 f) mit Berufung auf S. Berger

Zum Schlusse muß für die Leser dieses Referates ein Punkt nochmals besonders betont werden. Was der gelehrte Herausgeber zunächst beabsichtigt hat, das ist die Herstellung des hinter GAO liegenden Archetyps, der nicht schlechthin identisch ist mit dem Original des hl. Hieronymus, wenn er ihm auch sehr nahe kommen wird[1]). Nachdem jedoch so das textkritische Material klar und übersichtlich vorgelegt ist, sind alle Vorbedingungen für eine neue Ausgabe des lateinischen Genesistextes gegeben, welche den Text der Vulgata Clementina ersetzen wird. Eine solche neue offizielle Vulgata-Ausgabe wird nach Vollendung der großen Arbeit der Vulgatakommission zu erwarten sein. Unterdessen aber müssen wir den gelehrten Mitgliedern der Kommission und ihren vielen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen für ihre langjährige hingebungsvolle Arbeit und diese ihre schöne Erstlingsfrucht aufrichtigen Dank sagen. Mögen weitere Bücher der Hl. Schrift recht bald folgen!

Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger

Von Albert Schmitt S. J.—Innsbruck

Schon vor mehr als 15 Jahren berichteten wir in dieser Zeitschrift[2]) von Bestrebungen, gewisse Operationen von Staats wegen zur Verhütung erblich belasteter Nachkommenschaft, also zur Verminderung gemeinschädlicher Personen anzuwenden. Es handelt sich um die sogenannte Vasektomie beim Manne oder Tubenresektion bei der Frau. Worin diese Operationen bestehen und wie sie dem genannten Zwecke dienen sollen, setzen wir aus den früheren Berichten und anderen Arbeiten[3]) als bekannt voraus.

Daß diese Bestrebungen, von Amerika ausgehend und damals schon in Schweizer Heilanstalten in die Praxis umgesetzt, ihren Weg durch die Welt machen würden, war vorauszusehen und ist in den angeführten Beiträgen zu dieser Zeitschrift angedeutet. Die Gründe hiefür sind zu suchen in den durch den Krieg und seine Folgen körperlicher und moralischer Natur vermehrten Entartungserscheinungen, in der Vervollkommnung der medizinischen Technik, aber auch in schiefen Ideen bezüglich des Verfügungsrechtes des Arztes und vor allem des Staates über Leib und Glieder der Einzelpersonen. Die Vertreter der Moraltheologie sind heute ziemlich einig in folgenden Sätzen: 1. Die genannten Operationen sind wie jeder andere chi-

---

gegen die Lesung *ipsa* erhobenen Einwendungen nicht weiter eingegangen. Die Antwort enthält der zweite Apparat zu Gn 3,15. An der Zuverlässigkeit der Kollationen der Mitarbeiter der Vulgata-Kommission ist wohl nicht zu zweifeln. Dazu standen, wie eingangs erwähnt wurde, zur fortwährenden Vergleichung die photographischen Reproduktionen der alten Handschriften zu Gebote.

[1]) Vgl. Mémoire S. 519 und die oben aus den Prolegomena S. XLIV zitierte Stelle.

[2]) ZkTh 35 (1911) 66—78. 759—67; 37 (1913) 912—16.

[3]) Vgl. Jos. Mayer in der Bonner Zeitschrift für Theol. u. Seelsorge 3 (1926) 38 ff und die dort angeführte Literatur.

rurgische Eingriff erlaubt, wenn es das leibliche Wohl des Patienten als notwendig oder wenigstens nützlich erfordert, wobei unter leiblichem Wohl auch z. B. Beseitigung ganz abnormer, irgendwie organisch bedingter Erregbarkeit verstanden wird, wenn diese Erregbarkeit in ihrer Auswirkung das Leben oder die Gesundheit des Kranken wesentlich beeinträchtigt[1]). — 2. Einer Privatperson, sei es der Arzt oder der Kranke, ist es nicht erlaubt, diese Eingriffe zu machen oder machen zu lassen zu irgend einem anderen Zweck, zur Verhütung von Sünden und Versuchungen, zur Höherzüchtung der Nation oder Rasse, zur Beschränkung des Kindersegens, auch nicht in dem Falle, wo die Mutter bei der nächsten Geburt der Todesgefahr ausgesetzt wäre (da ja diese Gefährdung des Lebens nicht von dem zu behandelnden Organ kommt). — 3. Als eine von der staatlichen Autorität zu verhängende Strafe ist diese Operation zum mindesten völlig ungeeignet. — Wenn aber 4. gefragt wird, ob nicht der Staat diese chirurgischen Eingriffe als prophylaktische Mittel oder zu seinem Selbstschutz vor entarteten Verbrechergenerationen unter gewissen Bedingungen anordnen könne, gibt es abweichende Meinungen. Und Theologen, die der Staatsautorität diese Gewalt zuschreiben möchten, berufen sich gerne auf den hl. Thomas[2]). Es ist ja richtig, daß einige Stellen aus der Summa des hl. Kirchenlehrers, außer dem Zusammenhang gesehen oder gepreßt, eine solche Deutung nahelegen könnten; daß jedoch in Wirklichkeit Thomas für die Erlaubtheit eines solchen staatlichen Eingriffs nicht in Anspruch genommen werden kann, soll hier gezeigt werden.

Die Stellen aus der Summa theologica, die man hier vor Augen hat, sind folgende: 2,2 q. 64 a. 2 mit dem Gedanken: Wie die Glieder des Leibes als Teile auf das Ganze hingeordnet sind, und deshalb ein schädliches Glied zu Gunsten des Ganzen abgetrennt wird, so sind die Einzelpersonen auf die Gesamtheit hingeordnet, und deshalb kann ein Mensch, der dem Gemeinwohl schädlich ist, getötet werden, damit das Wohl der Gesamtheit gewahrt werde. Ferner ad 3: Durch die Sünde begibt sich der Mensch seiner Würde und sinkt gleichsam auf die Stufe des Tieres herab; wenn es also auch in sich böse ist, einen Menschen, der im Besitz seiner Würde ist, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Sünder zu töten. Endlich q. 65 a. 1: Es kann vorkommen, daß eine Handlung, wie die Amputation eines Gliedes, zwar gegen die Natur des Teiles ist, und doch der Natur des Ganzen entsprechend; so ist auch der Einzelmensch auf die Gemeinschaft als auf sein Ziel hingeordnet, und deshalb kann der Verlust eines Gliedes als Strafe auferlegt werden zu Gunsten des Gemeinwohles, um Verbrecher in Ordnung zu halten. — Untersuchen wir nun, ob sich ein Beweis für die Erlaubtheit der Sterilisierung ergibt 1. aus der Gleichstellung des Verbrechers mit dem Tier und dem daraus geführten Argument für die Todesstrafe; 2. aus der Unterordnung des Wohles des einzelnen unter das Gemeinwohl und dem Recht der

---

[1]) Vgl. D. Prümmer in der Theol.-praktischen Quartalschrift 76 (Linz 1923) 670.

[2]) So amerikanische Theologen; vgl. ZkTh 35 (1911) 70. 760: Bonner Zeitschr. 3 (1926) 51 ff.

Notwehr der Gemeinschaft; 3. aus dem Charakter der prophylaktischen Strafen.

1. Für die richtige Beurteilung des Vergleiches des Verbrechers mit dem Tier muß notwendig auch der erste Artikel der q. 64 herangezogen werden, den Thomas an die Spitze der Quaestio *de homicidio* stellt, nämlich die Frage, ob es auch unerlaubt sei, andere Lebewesen zu töten. „Man sündigt nicht, wenn man etwas zu dem Zwecke gebraucht, zu dem es da ist; in der Ordnung der Dinge nun ist das Unvollkommene wegen des Vollkommenen da . . . so sind die Wesen, die nur (vegetativ) leben, wie die Pflanzen, gemeiniglich wegen der Tiere da, und alle Tiere des Menschen wegen; deshalb sündigt der Mensch nicht, wenn er die Pflanzen zum Nutzen der Tiere und die Tiere zum Nutzen der Menschen gebraucht". Aber kommt nicht alles Leben von Gott und wird von Gott erhalten, so daß man der Anordnung Gottes zuwiderhandelt, wenn man, was Gott erhalten will, tötet? (Ad 1.) Ja, Gott erhält alles, aber das Leben der Pflanzen und Tiere nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Menschen willen, so daß ihr Leben oder Tod unserem Gebrauch dienen muß. Auch in der Antwort ad 2 wird noch ein Unterschied hervorgehoben, der in unserer Frage zu beachten ist: Tiere und Pflanzen haben kein vernünftiges Leben, durch das sie von sich selbst aus handeln, sondern werden gleichsam von anderswoher getrieben, und das ist ein Zeichen, daß sie von Natur aus dienstbar sind und dem Gebrauch anderer angepaßt.

Den Inhalt dieses ersten Artikels muß man vor Augen behalten, wenn man im zweiten Artikel liest, der Verbrecher sinke gleichsam auf die Stufe des Tieres herab. Das ist ein Vergleich, der aber nicht gepreßt werden darf zu einer völligen Gleichheit, so daß, wie man z. B. weniger geeignete Tiere zeugungsunfähig macht, so auch die Obrigkeit einfach gewisse Verbrecher jener Operation unterwerfen dürfte. Denn immer, auch wenn der Mensch ein Trunkenbold, ein Minderwertiger oder Verkommener ist, bleibt zu berücksichtigen, daß er nicht zum Dienst und Gebrauch anderer geschaffen ist wie Pflanze und Tier; er ist kein Mittel, er bleibt Person und Rechtssubjekt, seine vernünftige Menschennatur ist immer noch habituell wenigstens vorhanden, und damit steht er hoch über dem Tiere. Das will jedenfalls auch Thomas andeuten, wenn er ad 3, wo er diesen Vergleich anführt zur Erlaubtheit der Todesstrafe, anfügt: „*incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scil. de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis*"; *quodammodo*, aber nicht in völlig gleicher Weise. Was ergäben sich übrigens noch für absurde Folgerungen, die dem hl. Thomas gewiß ferne liegen, aus einer völligen Gleichstellung! Nicht nur die kleine Operation zur Sterilisierung, sondern völlige Kastrierung, Verkauf des Verbrechers, Bestimmung desselben zur Nahrung anderer Menschen, könnten ebenfalls als erlaubt und berechtigt gefordert werden.

Aber wir müssen den zweiten Artikel noch eingehender betrachten, weil sich in ihm auch der andere Vergleich mit den Gliedern des Leibes findet. Thomas erlaubt unter gewissen Bedingungen, einen *peccator* zu töten. Aber was versteht er unter *peccator?* Nicht jeden Sünder, sondern, wie sich aus dem Kontext ergibt, einen gemeinschädlichen Verbrecher; und auch

diesen nicht in jedem Falle, sondern nur, wenn er mit Bewußtsein und im Vollbesitz seiner Freiheit Unheil anrichtet, also formell schuldig ist; denn er setzt voraus (obj. 2), daß diese Verbrecher der Buße fähig sind. Und zudem handelt es sich im ganzen Artikel um die Berechtigung einer Strafe: diese aber setzt immer Schuld voraus. Man vergleiche dazu besonders q. 108 a. 4: *utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt*, wo dann ad 2 unterschieden wird, daß Strafen des Todes, der Verstümmelung, der Geißelung nie verhängt werden dürfen, wo keine Schuld vorhanden ist; wohl aber könnten Strafen des Verlustes, z. B. eines Amtes, der Eignung dazu, oder Vermögensstrafen auch verhängt werden, wo keine formelle Schuld vorliegt. *Peccatores* sind also in diesem Artikel formell schuldbare Verbrecher, und schon aus diesem Grund kann das hier Gesagte nicht ohne weiteres auf die Degenerierten angewendet werden, die ja immer unter verminderter oder aufgehobener Verantwortlichkeit handeln.

Hält man sich das vor Augen, so verliert auch die Hauptstelle von a. 2 c. ihre Anwendbarkeit auf die Sterilisierung von Degenerierten. „Jeder Teil ist auf das Ganze hingeordnet wie das Unvollkommene auf das Vollkommene; und deshalb ist jeder Teil von Natur aus wegen des Ganzen da. Und daraus sehen wir: wenn das Abschneiden eines Gliedes dem Heil des ganzen Körpers dienlich ist, z. B. weil es faul ist oder andere Glieder ansteckt, so ist die Abtrennung desselben lobenswert und heilsam. Das Verhältnis einer Einzelperson zur ganzen Gemeinschaft ist aber ähnlich wie das des Teiles zum Ganzen. Und deshalb, wenn ein Mensch der Gesellschaft gefährlich ist und ansteckend wirkt wegen einer Sünde, so ist es lobwürdig und heilsam, ihn zu töten, damit das allgemeine Wohl gewahrt werde." Zum Verständnis dieses Satzes ist nun zu sagen: a) Der Vergleich der Leibesglieder mit den Individuen der Gesellschaft ist eben nur ein Vergleich, nicht eine Gleichung; und das *tertium comparationis* ist nicht dieselbe Hinordnung auf das Ganze, sondern nur eine Hinordnung, nämlich die der Natur entsprechende; die Glieder des Leibes existieren nicht vor und außer dem Ganzen, sondern haben ihr Leben und ihren Zweck nur aus dem Leben des ganzen Körpers. Die Einzelperson aber existiert vor der menschlichen Gesellschaft und hat unabhängig von ihr das volle Leben und das Recht auf dieses und ihre Glieder; diese Rechte müssen sogar von der Gesellschaft gewahrt und geschützt werden. So darf also nicht alles, was man mit den Leibesgliedern tun kann zu Gunsten der Gesundheit des Körpers, einfach auf das Verhältnis von Einzelpersonen zur menschlichen Gesellschaft übertragen werden: sonst kommen wir auch noch zur äußersten Forderung, die tatsächlich vor ein paar Jahren im Berner Kantonsrat gestellt wurde, überhaupt alles Leben, das der Allgemeinheit schädlich ist oder weniger nützt, zu vernichten, wie kränkliche Kinder, unheilbar Kranke u. dgl.[1]). Das ist gewiß nicht die Absicht des hl. Thomas; man vergleiche dazu nur seine Bemerkung im 5. Artikel ad 3 über den Selbstmord: *Non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa* . . . b) Es handelt sich in diesem Artikel um Verhängung einer Strafe, nicht um Prophylaxe vor Schädlichkeiten oder Abwehr von

[1]) S. Neue Züricher Nachrichten 2. Okt. 1923, n. 266.

ungerechten Angriffen. c) Es handelt sich um formell schuldige Verbrecher, nicht um arme Kranke oder unter erblicher Degeneration Leidende. Solchen Menschen wären wir, da sie oft in unverschuldetem Elend sind, mehr Liebe und Barmherzigkeit schuldig, wie auch Thomas sagt a. 6 ad 2: „wer einen Unschuldigen tötet, sündigt schwerer, als der, der einen Sünder tötet ..."

2. Hat Thomas in den vorher erwähnten Artikeln von der Todesstrafe gesprochen, und von den Bedingungen, unter denen die weltliche Obrigkeit sie verhängen kann, so behandelt er im 7. Artikel die Tötung in Notwehr; hier müßte nun die Ansicht der Gegner ihre besondere Stütze finden, da sie ja der staatlichen Obrigkeit das Recht der Selbstverteidigung zusprechen gegen die Schädigungen, die dem Gemeinwohl aus solchen Degenerierten entstehen. Welche Bedingungen verlangt nun Thomas für die Erlaubtheit der Tötung in Notwehr? Seine Darstellung ist aufgebaut auf dem Grundsatz von der zweifachen Wirkung, die eine Handlung haben kann: die eine beabsichtigt, die andere neben der wirklichen Absicht einhergehend, nicht beabsichtigt, sondern nur vorausgesehen; die Handlungen erhalten aber ihre moralische Art aus dem, was beabsichtigt ist, nicht aus dem, was neben der beabsichtigten Wirkung einhergeht. So kann aus dem Akt, mit dem einer sich selbst verteidigt, eine zweifache Wirkung hervorgehen, die eine, sein eigenes Leben zu erhalten, die andere, der Tod des Angreifers. Eine derartige Handlung hat also nicht den Charakter einer unerlaubten, weil durch sie die Erhaltung des eigenen Lebens angestrebt wird, und es jedem naturgemäß ist, sich in seinem Bestand zu erhalten, soviel er kann. Und doch kann auch ein solcher Akt, obgleich aus rechter Absicht hervorgehend, unerlaubt sein, wenn er nämlich nicht seinem Zweck entsprechend ist; so wäre es unerlaubt, zu seiner Verteidigung mehr Gewalt zu brauchen, als notwendig ist ... Soweit die eigentliche Begründung bei Thomas[1]).

Kann nun die Sterilisierung von Degenerierten und psychopathischen Verbrechern auf Anordnung der staatlichen Obrigkeit als ein solcher Akt der Notwehr, wie ihn Thomas verlangt, angesehen werden? Keineswegs; denn a) die Verstümmelung, der sie unterworfen werden, und die mit dem Verlust der Zeugungsfähigkeit verbunden ist, läuft nicht *praeter intentionem*, ist nicht bloß zugelassen, als eine unbeabsichtigte Wirkung, sondern sie ist *in intentione*, sie ist beabsichtigt als Mittel, und erst durch Anwendung dieses Mittels folgt das, was der Staat beabsichtigt, daß nämlich dieses Indi.

[1]) Es kommt hier, dem Zweck der Arbeit entsprechend, nur die Ansicht des hl. Thomas zur Darstellung, der nach dem oben Gesagten eine Beabsichtigung der Tötung des Angreifers nicht zuläßt; es dürfte ja bekannt sein, daß z. B. Lugo (De iust. et iure disp. X n. 149) als einziges Mittel der Selbstverteidigung auch erlaubt, den Tod des Angreifers zu intendieren. Aber selbst diese Ansicht kann nicht auf die Sterilisierung übertragen werden, weil diese nicht *in actu aggressionis* geschieht, sondern lange vorher, oder gar schon an den Vorfahren der mutmaßlichen Angreifer. — Ferner wird durchaus nicht geleugnet, daß man auch den Angriff eines Unzurechnungsfähigen mittels Tötung desselben abwehren darf, wenn nur die übrigen Bedingungen erfüllt sind.

viduum keine Nachkommen haben kann, die vielleicht wieder degeneriert sind; und zwar folgt diese beabsichtigte Wirkung nur sehr entfernt. Also nicht einmal die Schädigungen von seiten dieses betreffenden Individuums werden verhindert, sondern erst die, die vielleicht seine Nachkommen, wenn es solche haben wird, verüben werden; die Verstümmelung ist also direkt gewollt, hat daher nicht den Charakter einer Selbstverteidigung; auf sie sind eher die Worte anzuwenden, die Thomas vom Selbstmord zur Verhütung von etwa möglichen Sünden gebraucht (a. 5 ad 3): *quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut evitentur mala, praesertim minora et minus certa: incertum est enim an aliquis in futurum consentiat in peccatum . . .*, und hier ist überdies noch ungewiß, ob der Betreffende überhaupt Nachkommen haben wird. b) Ferner gehört hierher die Antwort auf die 1. Objektion des 7. Artikels: die Worte Augustins, daß man keinen Menschen töten dürfe, damit man nicht von ihm getötet werde, gelten von dem Fall, wo jemand beabsichtigt, einen Menschen zu töten, damit er sich vom Tode befreie. Mit anderen Worten, es darf die Selbstverteidigung, wenn sie wirklich nur das sein will, erst bei dem Angriff erfolgen, nicht aber darf, wie es bei der Sterilisierung der Fall wäre, lange vorher eine tödliche oder verstümmelnde Handlung angewendet werden, damit später einmal von seinen Nachkommen keine Schädigung erfolgt. Sonst könnte ja jeder seinen Feind töten, weil dieser möglicherweise oder wahrscheinlich einmal ihn angreifen wird; selbst wenn er gewiß wäre, daß er ihn später angreift, dürfte er nicht zur Waffe greifen; das wäre nicht mehr Notwehr, sondern Mord. Umsoweniger dürfte einer seinen Feind töten, damit dieser keine Nachkommen habe, die einmal jenem nach dem Leben streben könnten. So wie das nicht Notwehr, sondern Mord wäre, so ist auch die Sterilisierung zu diesem Zwecke nicht Notwehr, sondern direkte Verstümmelung.

3. In der folgenden q. 65 behandelt nun der hl. Thomas geringere Verletzungen der Rechte eines Menschen, wie Amputation eines Gliedes, körperliche Züchtigung und Freiheitsberaubung, und kommt dabei auch auf das Recht der Obrigkeit zu sprechen, diese Mittel als Strafe anzuwenden; diese sollen nun noch im Zusammenhang mit q. 108 über die Strafgerechtigkeit behandelt werden. Sie sind eine Bestätigung des bereits Gesagten. Amputation eines Gliedes (a. 1 c.) ist erlaubt mit Einwilligung des Patienten, wenn das Glied, das *per se* zum Wohl und Bestand des ganzen Körpers gehört, *per accidens* demselben schädlich ist; das liegt in der Dispositionsgewalt, die der Mensch als Verwalter des Ganzen über die Teile hat. — Auf Grund dieses Satzes erlauben wir die Sterilisierung, wenn sie zur Gesundung des Patienten dient. Dem Staatsoberhaupt aber steht nur folgendes zu: So wie es die Todesstrafe verhängen kann (unter welchen Bedingungen, ist früher, q. 64 a. 2. 3, behandelt), so kann es auch Amputation eines Gliedes des Schuldigen als abschreckende Strafe verhängen *(in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum)*. Daß dies nicht auf die Sterilisierung angewendet werden kann, ergibt sich erstens aus dem oben Gesagten, daß nur verminderte oder keine Schuld vorliegt, ferner daraus, daß diese Operation nicht die Sünden des Schuldigen, nicht einmal die Sexualvergehen, hindert, sondern eher fördert, weil er keine Folgen zu

fürchten hat; sie hat also keine abschreckende, kohibitive Wirkung, weder auf den Delinquenten, noch auf andere. Und bedeutsam ist der letzte Satz, mit dem Thomas den beweisenden Teil dieses Artikels abschließt: *Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.*

In der Lösung der dritten Schwierigkeit wird noch bemerkt, daß die Zerstörung eines Gliedes nicht angewendet werden darf, wenn die Heilung auf anderem Wege möglich ist, und daß deshalb für das geistige Wohl dieser Eingriff nie in Frage kommt. — Wenn wir von da aus einen Schluß ziehen auf die Anwendung der Sterilisierung in den angeführten Fällen, so steht folgendes fest: Entweder hat das betreffende Individuum noch Freiheit und Verantwortlichkeit, dann sind, wie gegen Sünde, geistige Mittel oder abschreckende Strafen anzuwenden — oder es hat keine oder nur verminderte Freiheit und Verantwortlichkeit, dann darf nach q. 108 a. 4 Tod oder Verstümmelung nicht angewendet werden.

Aus dem 2. Artikel der q. 65 über die körperliche Züchtigung ist für unsere Sache der Satz von Bedeutung: Körperliche Züchtigung ist zwar eine geringere Schädigung als Verlust eines Gliedes, aber keine Schädigung darf zugefügt werden, außer *„per modum poenae propter iustitiam"*.

Mehr Bedeutung hat der 3. Artikel über die Freiheitsberaubung. Hier finden wir nämlich bei Thomas eine Abstufung der drei Strafmittel: das schärfste ist Tod oder Beraubung eines Gliedes; das nächste, das bloß der sinnlichen Ruhe und dem körperlichen Wohlbehagen entgegengesetzt ist, die Züchtigung; an dritter Stelle kommt die Freiheitsentziehung, durch die bloß der ungehinderte Gebrauch der Glieder und der Bewegung entzogen wird. Dieses letztere ist besonders angebracht für Mißbrauch der freien Verwendung der Glieder; deshalb ist dieses Mittel erlaubt *„secundum ordinem iustitiae, aut in poenam, aut ad cautelam alicuius mali vitandi"*. Es ist wohl zu beachten, daß Thomas erst hier auch von einem rein prophylaktischen Mittel spricht; Todesstrafe, Verstümmelung oder Züchtigung sollen nur als eigentliche Strafe angewendet werden; Freiheitseinschränkung aber kann außer dem Charakter der Strafe auch den Zweck der Verhütung eines ferneren Vergehens haben: *aut in poenam, aut ad cautelam.* Wenn also der Staat durch eine rein prophylaktische Maßregel das Anwachsen der Verbrecherfamilien verhüten will, so darf er nach Thomas weder zur Tötung, noch zur Verstümmelung oder Sterilisierung greifen, sondern es bleibt nur die mildeste übrig, die Freiheitsentziehung.

Eine wertvolle Ergänzung erhalten diese Stellen durch die Ausführungen des hl. Kirchenlehrers über die Arten der Strafen zur Sühnung eines Verbrechens (q. 108 a. 3). Die sühnende Strafgerechtigkeit *(vindicatio)* ist insoweit tugendhaft und erlaubt, als sie auf die Verhütung der Übeltaten ausgeht. Manche Menschen aber, die kein Tugendstreben haben (die Verbrecher selbst), werden vom Sündigen zurückgehalten dadurch, daß sie fürchten müssen, etwas zu verlieren, was sie mehr lieben als das, was sie durch die Übeltat erreichen. Man wende das auf die Sterilisierung an: verlieren die Menschen dadurch etwas, was sie höher schätzen, als das was sie durch die Sünde erstreben? Sie verlieren nicht die Fähigkeit zu sexuellen Vergehen, auch nicht den Genuß derselben, sondern nur die üblen Folgen.

Den 4. Artikel dieser q. 108 haben wir schon mehrmals erwähnt; er trägt die Überschrift: Ob man die Strafgerechtigkeit auch üben dürfe gegen diejenigen, die unfreiwillig gesündigt haben. Die vorausgehenden Einwände bringen Fälle, wo z. B. einer für den anderen gestraft wird, oder trotz Unwissenheit oder Zwang eine Strafe erhält, wollen also beweisen, daß auch für unfreiwillige Vergehen Strafgerechtigkeit geübt wird. Die Antwort beruht auf einer Unterscheidung: eine Strafe kann als rein sühnende (*vindicativa*) Strafe betrachtet werden, — und so gebührt sie nur der eigentlichen (schuldbaren) Sünde, weil durch diese Strafe die *aequalitas iustitiae* wieder hergestellt wird; wer in der Sünde zu viel seinem eigenen freien Willen nachgegeben hat, muß jetzt etwas gegen seinen Willen leiden. Aber eine Strafe kann auch betrachtet werden, inwieweit sie Medizin ist *(poena medicinalis)*, die nicht nur vergangene Sünden heilt, sondern zukünftige verhindert oder in Hinkunft Gutes fördert. Und mit solchen Strafen wird auch manchmal einer belegt ohne Schuld, wenn auch nicht ohne Ursache. Und dabei ist zu bedenken, daß eine Medizin niemals ein höheres Gut entzieht, um ein geringeres zu fördern, wie die leibliche Medizin niemals das Auge blendet, um die Ferse zu heilen, oder (setzen wir hinzu) die Menschen verstümmelt, um Geld zu sparen, das die Internierung kosten würde.

Auf den ersten Einwand aber antwortet Thomas: Die geheimen Gerichte Gottes, der ja manchmal zeitliche Strafen verhängt auch ohne Schuld, kann die menschliche Gerechtigkeit nicht nachahmen, weil sie die Gründe nicht kennt, und nicht weiß, was jedem hilft. Und deshalb darf beim menschlichen Gericht niemals ohne vorhandene Schuld die *poena flagelli* verhängt werden, daß jemand getötet, verstümmelt, oder gezüchtigt werde. Wohl aber kann das menschliche Gericht auch ohne Schuld, wenn auch nicht ohne Ursache, eine *poena damni*, also Freiheits- oder Vermögensverlust verhängen.

Blicken wir zurück, so steht als Ergebnis der Untersuchungen fest: Die Sterilisierung kann nach Thomas nicht, wie Todesstrafe und Verstümmelung, als Sühnestrafe verhängt werden; dazu fehlt gerade bei den Belasteten die Verantwortlichkeit. Auch als medizinale Strafe ist sie ungeeignet, weil sie keine abschreckende Wirkung hat. Sie kann ferner auch nicht als Notwehrakt des Staates betrachtet werden, weil die Bedingungen nicht erfüllt sind; es wird die Verstümmelung nicht bloß zugelassen, sondern beabsichtigt, und es erfolgt der Akt der Selbstverteidigung nicht gegen den möglichen Angreifer, sondern gegen seinen Vater; sie erfolgt nicht *in actu aggressionis*, sondern ist ebenso ungerechtfertigt, ist ebensowenig Notwehr wie die Tötung eines Menschen zu dem Zweck, damit seine eventuellen Nachkommen nicht Schaden zufügen können. Zur Verhütung von zukünftigen Schädigungen bleibt nach Thomas nur die Freiheitsentziehung als einzig berechtigtes Mittel übrig.

Rezensionen

Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Nunc primum edidit et commentario critico instruxit Joannes de Walter. gr. 8° (CXXXI u. 655 S.) Wien 1924, Aem. Haim. M 56.—, geb. M 60.—.

Da in der letzten Zeit das Interesse der katholischen Kreise sich in erhöhtem Maße der Erforschung der mittelalterlichen Theologie zugewandt hat, ist die Herausgabe der Sentenzen Gandulphs freudig zu begrüßen. Denn wenn auch mit Albert d. Gr. und besonders Thomas von Aquin eine völlig neue Periode im mittelalterlichen Geistesleben einsetzte, indem sie der bis dahin fast einzig an Augustin orientierten Theologie durch Einführung und Anwendung der aristotelischen Philosophie eine neue Grundlage gaben, sie gründlich umgestalteten und zu neuer Blüte führten, so fußen doch auch diese Geistesheroen auf dem ihnen durch die Vorzeit und besonders durch die Sentenzenliteratur überlieferten Erbgut und können ohne gründliche Kenntnis desselben weder hinreichend verstanden noch gebührend gewürdigt werden. Viele Problemstellungen und Fragen bei Thomas lassen sich erst begreifen, wenn man die theologische Entwicklung der Frühscholastik kennt. Der Rostocker Professor J. v. Walter hat sich somit durch seine mit großem Aufwand von Mühe und Zeit verbundene Publikation den Dank aller verdient, welche sich mit der wissenschaftlichen Erforschung der altscholastischen Theologie befassen. Ein besonderes Lob verdient aber auch die Verlagsbuchhandlung, die in dieser wenig günstigen Zeit sich nicht scheute, ein großes finanzielles Risiko auf sich zu nehmen, und das Werk tadellos ausstattete.

In der Einleitung bespricht W. zuerst die Handschriften, die er bei der Herausgabe benützte. Nachdem drei Handschriften, die seinerzeit Denifle benützt hatte, bei dem Brand in der Turiner Bibliothek 1904 verloren gegangen waren, blieben ihrer, wie er meint, nur noch drei übrig: zwei in Turin und eine von Grabmann entdeckte im Zisterzienserstifte Heiligenkreuz; dazu kommt noch ein, allerdings wenig brauchbarer Auszug aus den Sentenzen G.s in der Bamberger Bibliothek. W. sagt, er habe rund 400 Kataloge französischer, italienischer, englischer und deutscher Bibliotheken durchstöbert, ohne auf weitere Handschriften zu stoßen. Und trotzdem existieren noch mindestens zwei Handschriften, wie Fr. Pelster unlängst im Gregorianum 7 (1926) 602 mitteilte, eine von de Ghellinck in cod. 273 des Corpus Christi College zu Cambridge ent-

deckte und eine von Grabmann 1925 in der Stadtbibliothek zu Vicenza aufgefundene.

Die zweite Frage, der W. seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, betrifft das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gandulph und dem Lombarden. Daß der eine von ihnen den andern als Vorlage benutzt habe, darüber war man sich schon lange klar, aber man konnte sich nicht einigen, welchem von beiden die Priorität zuzuschreiben sei. Während Denifle für die zeitliche Priorität G.s eintrat, verfocht Schulte die gegenteilige Meinung: G.s Tätigkeit fällt in das siebente Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts; er war Lehrer Huguccios und Bernhards von Pavia. Neuestens hat de Ghellinck die Frage zugunsten Schultes durch innere Argumente zu entscheiden versucht. W. weist nun nach, daß derartige Beweise wohl eine Wahrscheinlichkeit begründen, aber zu keiner Sicherheit führen, da man auch für die Priorität G.s viele innere Beweise anführen kann. Durch genauen Vergleich der Schriften beider ist es ihm aber gelungen, definitiv nachzuweisen, daß G. vom L. abhängt und ihn als Vorlage benutzt hat. Denn es sind die Fälle nicht selten, daß er die Väterzitate um Sätze des Lombarden bereichert, ja diese sogar als Väterzitate kommentiert. Angesichts dieser von W. evident nachgewiesenen Tatsache muß jeder Zweifel verstummen. W. bringt aber noch ein zweites Argument: G. soll den Lombarden nicht bloß benutzt und ausgeschrieben, sondern ihn auch bereits mit dem Nimbus kirchlicher Autorität umkleidet haben, indem er den Kommentar des Lombarden zu den Paulinen mit den Worten einführt: *„ut auctoritas ait"*. Daß aber der Lombarde schon zu dieser Zeit ein solches Ansehen genossen habe, ist fast unglaublich. Wäre es nicht möglich, daß sowohl G. als der Lombarde aus einer früheren Quelle geschöpft haben, der diese Bezeichnung mit mehr Recht zukommen konnte?

Für die Abfassungszeit des Sentenzenwerkes G.s steht demnach fest: Da der Lombarde seine Sentenzen von 1147—1151 schrieb, darf man als *terminus a quo* für die Sentenzen G.s ungefähr 1160 annehmen. Als *terminus ad quem* glaubt W. das Jahr 1170 festsetzen zu müssen. Aus mehreren Stellen schließt er, daß zwischen G. und Peter von Poitiers ein Abhängigkeitsverhältnis vorliegt. Da nun beide hervorragende Vertreter der nihilianistischen Christologie sind, die im Jahre 1179 von kirchlicher Seite verurteilt wurde, Peter von Poitiers aber seine Sentenzen erst um 1175 vollendete, ist es undenkbar, daß G. erst nach ihm schrieb, da er in allem sich als einen der Kirche treu ergebenen Mann erweist.

An dritter Stelle gibt uns W. eine ausführliche Analyse der Sentenzen G.s, die für jeden Theologen von höchstem Interesse ist, weil sie uns mit den manchmal recht sonderbaren und fast unglaublichen Sondermeinungen unseres Autors bekannt macht. Ob jedes harte Urteil, das der Herausgeber über G. ausspricht, zutrifft, muß wohl im einzelnen noch nachgeprüft werden; mir scheint, daß ihn manchesmal unbewußt protestantische Vorurteile geleitet haben. Wenn G. z. B. sagt, daß nicht alle Menschen in gleicher Weise zur Gottesliebe gehalten seien, lassen diese Worte eine ganz gute und richtige Deutung zu. W. aber sieht hierin eine Äußerung der laxen Moral und schreibt: „Mit diesem Satze dürfte das Martyrium, dem das Gebot der Liebe im Mittelalter unterworfen wurde, seinen Höhepunkt erreicht, die scholastische Ethik sich am wei-

testen von dem Evangelium Jesu entfernt haben" (LXXIX). Ich halte diese Bemerkung für eine bedauerliche Entgleisung.

Nur einige von den Sondermeinungen G.s seien hier namhaft gemacht. Da Gott unbegreiflich ist, können die Kreaturen nicht zur Erkenntnis Gottes, sondern nur zum Glauben führen; G. kennt daher keine Gottesbeweise. Er ist Vertreter der von der Kirche verurteilten nihilianistischen Christologie und versteigt sich zum Satze: „*Cum nihil sit id, cui est unitum*". Es ist nur eine logische Folgerung, wenn er das Erlösungswerk Christi eigentlich leugnet. Christus hat als Mensch uns nicht mit dem Vater versöhnt; ja er hat es nicht einmal verdient, daß die Menschen mit Gott versöhnt wurden; er ist nur gestorben, damit wir seine Demut nachahmen und seine Gebote lieben. Die Sakramente ziehen ihre Kraft nicht aus dem Tode Christi. Nur bei Kindern hat die Taufe sündenvergebende Kraft; bei Erwachsenen müssen Glaube und Liebe die Vergebung vermitteln. Der Priester kann im Bußsakramente nur von Kirchenstrafen entbinden; die *confessio* und *satisfactio* tritt stark gegen die *contritio cordis* zurück.

Am Schlusse gibt uns W. eine kurze Charakteristik Gandulphs. Trotzdem er oft aus dem Lombarden abschreibt, ist sein Werk doch kein unselbständiger Auszug aus demselben; er geht vielmehr oft seine eigenen Wege. „Er ist ein Theologe, dem es weder an originellen Gedanken noch an Mut der eigenen Überzeugung fehlt. Vielleicht waren es die zuletzt genannten Eigenschaften, die es erklären, daß der Lombarde in der mittelalterlichen Kirche den Sieg über seinen vielfach glücklichen Bearbeiter davontrug, obgleich er, nur viel vorsichtiger, über die Christologie ebenso wie Gandulph Anschauungen vortrug, die seine Lehre anrüchig machten" (S. CXXII).

Die Textausgabe ist mit peinlicher Sorgfalt hergestellt. Die wenigen, meist unbedeutenden Druckfehler, sind am Schlusse verzeichnet. Da das Werk für einen internationalen Leserkreis bestimmt ist, hätte es sich empfohlen, im *apparatus criticus* die lateinische Sprache anzuwenden; noch besser wäre es gewesen, auch die lange Einleitung in einem gut verständlichen Latein abzufassen. W. hat es für gut befunden, gegen die allgemeine Gepflogenheit an Stelle der mittelalterlichen die jetzt übliche lateinische Orthographie anzuwenden; darüber will ich mit ihm nicht rechten. Aber einen Wunsch möchte ich für zukünftige derartige Veröffentlichungen aussprechen: damit der Leser leicht einen Überblick über das gesamte Quellenwerk eines Autors gewinnen kann, wäre es von Vorteil, einen Index über die angeführten Schriftstellen und einen andern über die benützte patristische und spätere theologische Literatur herzustellen, wie es B. Jansen in seiner musterhaften Ausgabe der Quästionen des Olivi getan hat.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Über Seelenaufschließung. Ein Weg zum Erforschen des Seelenlebens. Von Dr. med. Rhaban Liertz. 2., unveränderte Aufl. kl. 8° (178 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 3. -, geb. M 4.80.

Der rührige Vertreter einer gemäßigten und den christlichen Grundanschauungen nicht widerstreitenden ‚Psychoanalyse' bietet im vorliegenden Werk den „Versuch, die Ergebnisse ärztlicher Einzelseelenforschung

planmäßig zu ordnen", während, wie er sich ausdrückt, „letzte weltweise und seelenkundige (*alias* philosophische und psychologische) Erörterungen über diese Fragen heute noch wenig Sinn hätten, wie auch eine eingehende Widerlegung der vielfach vorurteilsvollen Streitereien nur ein nutzloses Kraftvergeuden wäre". Trotz dieser Einschränkung seines Themas bietet gleich das erste Kapitel des Buches verhältnismäßig breite geschichtliche Ausführungen über „Wege der Seelenforschung", insbesondere über den Hylemorphismus bei Thomas von Aquin, bei dem der Verfasser das Verständnis für die engen Zusammenhänge von leiblichem und seelischem Geschehen rühmt, jedoch eingehendere und lebensnähere Behandlung der vielgestaltigen Fülle persönlichen Lebens vermißt. Es folgen die sachkundigen und interessanten Kapitel des Buches über L.s eigene Methode des „planmäßigen seelenaufschließenden Verfahrens": „Selbstbesinnung im Wachzustand und Nacherziehung des Verstandes zum Leiten der Gefühle" (25–50), und „über einige Grundbegriffe seelenaufschließender Forschung" (Unbewußtes, Traumleben, Elternbild – L.s Ersatz für Freuds Ödipuskomplex –, Verdrängung, Zusammenballung und Erhöhung; S. 51–150). Ein Schlußkapitel „Zur Kritik seelenaufschließender Forschung" beschäftigt sich mit Form und Inhalt der gegen die Psychoanalyse erhobenen Einwände.

Rhaban Liertz geht bekanntlich aus von der Psychoanalyse Siegmund Freuds, sieht sich aber durch die Tatsachen veranlaßt, in manchen Punkten von Freud abzuweichen, in denen Freud (NB. Freud selbst und keineswegs nur „viele seiner Schüler"!) das „Schiboleth" echter Psychoanalyse sieht, so bezüglich der Zurückführung aller Neurosen auf verdrängte Sexualität, auf „Ödipuskomplexe" u. dgl. Vielleicht soll dieses Abrücken von Freud auch im deutschen Titel des Buches – „Seelenaufschließung" statt „Psychoanalyse" – zum Ausdruck kommen. An den psychologiegeschichtlichen Ausführungen des ersten Abschnittes (über die scholastische Lehre von der Seele als *forma corporis*) vermißt man die knappe Gründlichkeit und philosophische Klarheit des Aquinaten. Sehr dankenswert sind die beiden folgenden Abschnitte, in denen der praktische Arzt aus reicher Erfahrung über seine im Lauf der Jahre gefundene und erprobte Methode aufklärt. Deutliche Anklänge an Adler und andere mischen sich hier in Freudsche Gedankengänge – mehr als das Buch ausdrücklich hervorhebt –; das Ganze aber bietet eine selbständige Umformung psychoanalytischer Lehre und Praxis. Seelsorger werden hier manche interessante Anregung finden: nicht als sollte nun der Seelsorger sich auf die Handhabung der Psychoanalyse werfen – es ist vielmehr zu begrüßen, daß L. selbst nachdrücklich davor warnt und die sittlichen Gefahren aufdeckt, die damit verbunden sein können –; aber derartige Ausführungen lehren immer wieder das *prudenter dubitare*, das Zurückhalten mit Verurteilen und Verzweifeln an fehlenden, irrenden Menschen und lassen wenigstens vermuten, ob nicht da und dort in der früheren Entwicklung eines Seelenlebens Hemmungen entstanden, deren Kenntnis uns den Menschen, so wie er jetzt vor uns steht, besser verstehen und ruhiger behandeln ließe.

Wie immer man der Psychoanalyse gegenüberstehen mag, so betont doch L. mit Recht, daß nicht persönliche oder Rassenrücksichten, sondern nur sach-

liche Würdigung bei ihrer Beurteilung ausschlaggebend sein sollen. Um so lebhafter bedauert man, im Schlußkapitel und anderswo im vorliegenden Buch zu einseitige und scharfe Verurteilung der Psychoanalyse-Gegner zu finden. Der Vorwurf z. B., daß Alfred Adlers Individualpsychologie in viel höherem Maße als die Psychoanalyse ‚Materialismus' sei, scheint u. E. nur verständlich, wenn man statt der Grundgedanken der Individualpsychologie deren weltanschauliche und politisch-bolschewistische Verzerrungen betrachtet. Daß der Experimentalpsychologie in Bausch und Bogen materialistische Grundeinstellung vorgeworfen wird, gehört ja mancherorts zum Modeton, berührt aber befremdlich. Es gibt doch beispielsweise einen Oswald Külpe, einen Bühler, Fröbes, Gemelli — den Rektor der Mailänder Università del S. Cuore — Lindworsky, Mager, Michotte, Prümm, Stumpf, de la Vaissiere usw.; und es war doch gewiß nicht materialistische Grundeinstellung, was einen Kardinal Mercier der experimentellen Psychologie in seinem Institut so breiten Raum gewähren ließ — zu einer Zeit, da die experimentelle Psychologie in Aufgabenstellung und Methode ‚ungeistiger' und der Philosophie fernerstehend war als heute. Wenn die ‚Fachpsychologie' sich gegen orthodoxe Psychoanalyse reserviert verhielt, so lagen dem nicht bloß „Vorurteile" zugrunde, sondern nüchterne — wissenschaftliche und ethische — Gründe, ähnlich wie den Einwänden des Verf.s gegen manches „Freudsche". Das Seelenleben ist so dunkel und seine Erfassung bedarf so vieler Arbeit auf mancherlei Wegen, daß engere Fühlungnahme und Sichergänzen sicher weiter führen als Verurteilen.

Die sprachliche Form des Buches ist fließend, leidet aber an unnötigen und wenig glücklichen Verdeutschungen von längst zum internationalen Geistesgut gewordenen Fachausdrücken, wie Philosophie, Psychologie usw. Was sollen etwa Ausdrücke wie: „der stoffliche Glaubensbrauch", die „stoffliche Behauptung", „Die Seelen unterscheiden sich nach der verschiedenen Meßbarkeit zu den Körpern untereinander" u. dgl.?

Das Bestreben, abwegiges Seelenleben aus seinen verborgeneren Ursachen heraus zu verstehen, nimmt mehr und mehr zu. Wer da gangbare Brücken baut zwischen Heilkunde und Pastoral, erwirbt sich Verdienst. Anhänger verschiedenster therapeutischer Richtungen bauen an solchen Brücken und von jedem werden wir Gutes lernen können. L. hofft in der von ihm umgeformten psychoanalytischen Richtung die (theoretische und praktische) Grundlage zur Gesundung des Seelenlebens zu finden. Möge es seiner Arbeit gelingen, zum Verstehen und guten Behandeln kranker Seelen viel beizutragen!

Pullach b. München. Alexander Willwoll S. J.

Predigt und Heilige Schrift. Vortrag für die homiletischen Kurse in Speyer und Bonn von P. W. von Keppler, † Bischof von Rottenburg. kl. 8° (52 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.—.

Ein ergreifendes Schlußwort des hochverdienten Bischofs nach langjähriger, schriftlicher und mündlicher Reformarbeit. Unmittelbar nach seiner Beerdigung von seinem Freund Prof. Donders vorgelesen, hat es auf die Kursteilnehmer in Speyer (Sept. 1926) tiefen Eindruck gemacht. Etwas von

dieser Ergriffenheit wird jeder aufmerksame Leser des Schriftchens spüren. Denn begeisterte Liebe zu Bibel und Predigt, und hoher durch Todesahnung verstärkter Lebensernst haben dem Verfasser die Feder geführt.

Der Vortrag zerfällt in drei Teile. Im ersten behandelt er die Benutzung („Einverleibung", „Hineinverarbeitung") von Schriftstellen in der thematischen Predigt; im zweiten die Homilie. Im ersten Fall bedient sich der Prediger des Wortes Gottes; in der Homilie wird er selbst im vollen Sinn „Diener des Wortes". Der edle Verfasser spricht in beiden Teilen in neuer Form mit Geist und Kraft Gedanken aus, für die er schon jahrzehntelang eingetreten ist. Besonders anregend wirken eine Reihe von Beispielen, an denen gezeigt wird, wie man durch eigenes Forschen und Betrachten aus ganz bekannten, durch den Gebrauch fast abgegriffenen Bibelstellen immer noch Neues hervorholen und für moderne Zustände (z. B. Wohnungsnot, Flucht vor dem Kind) fruchtbar machen kann. — Am schönsten ist aber der dritte Teil: ein herrliches Preislied auf Bibel und Predigt. Der Verfasser vergleicht Schrift und Predigt mit dem Geheimnis der Inkarnation, und kommt zu wirksamen, praktischen Schlußfolgerungen.

Wie in der Menschwerdung das persönliche Wort Gottes mit der menschlichen Natur eins wurde, so vereinigt sich in der Heiligen Schrift und einigermaßen auch in der Predigt das gesprochene Gotteswort mit dem Menschenwort des inspirierten Schriftstellers und des Predigers. Darin besteht die höchste Würde der Bibel und der Predigt. Und wie bei der Inkarnation der Heilige Geist die erste Wirkursache war, so ist auch in der Heiligen Schrift der Hauptfaktor der Geist Gottes, und Er muß es auch in der Predigt sein. „Darum wurde es zu allen Zeiten als selbstverständlich angesehen, daß der Prediger nicht an seine Arbeit geht, ohne zuvor durch Gebet die Verbindung mit dem Heiligen Geist hergestellt zu haben, wie auch der Predigt selbst in der Kirche eine besondere Anrufung des Heiligen Geistes vorausgeschickt wird." „Ebenso selbstverständlich", so fährt der Verfasser fort, „wie der Anschluß an den Heiligen Geist ist für den katholischen Prediger der Anschluß an die Gottesmutter." Was zur Begründung dieses Gedankens gesagt wird, ist vielleicht das schönste, jedenfalls das innigste im ganzen Vortrag. Da darf der Leser in das tiefe Gemüt eines kindlich-frommen Marienverehrers schauen und auf die ganz persönliche ergreifende Ansprache an das Buch der Bücher lauschen, womit der Vortrag schließt: „Du Buch des Heiligen Geistes und Buch der Mutter des göttlichen Wortes . . . ich könnte nicht mehr leben, nicht mehr predigen, nicht mehr wirken ohne dich . . . ich wollte, ich hätte von Anfang an in deinem Vollwert dich erkannt, und von Anfang an es besser verstanden, mit ehrfürchtiger Vertraulichkeit und mit vertraulicher Ehrfurcht mit dir umzugehen. Aber ich muß ähnlich wie St. Augustin klagen: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi.* Als ich jung war, ging mein Streben dahin, mich bei meinen Predigten deiner zu bedienen, und das schien mir große Weisheit. Als ich älter wurde, erkannte ich, daß es doch viel geziemender sei, dir zu dienen, mein Wort dem deinigen unterzuordnen, anzuschmiegen, gleichzustimmen. Und ich erfuhr es mehr und mehr, daß auch dieses dann ein Herrschen sei, daß du erst dem, der dir dient, deine geheimsten Gemächer und Schatzkammern öffnest und deine königlichen Reichtümer zur Verfügung stellst" (S. 50 ff).

Von seiner Reformarbeit sagt der Verfasser bescheiden: „Es ist mir am Abend meines Lebens ein tröstliches Bewußtsein, daß ich einiges beitragen konnte" zur Hebung der Homilie. „Sie ist, Gott sei Dank, nicht mehr die unbekannte Größe, das verkannte Aschenbrödel wie noch vor einigen Jahrzehnten. Sie hat wieder den ihr gebührenden Platz in der homiletischen Theorie und sie wird wieder emsig gepflegt in der homiletischen Praxis." In seiner theoretischen und praktischen Arbeit für die Homilie liegt das große und bleibende Verdienst des ehrwürdigen Mannes. In der Theorie hat er die Teilung der geistlichen Vorträge nach ihrer Beziehung zur Heiligen Schrift in Homilie und thematische Predigt eingeführt; die Homilien hat er nach der Behandlungsform in thematische und exegetische unterschieden und zugleich mit Nachdruck auch für sie die Forderung der Gedankeneinheit ausgesprochen. Größer war noch Verdienst und Erfolg des Praktikers Keppler. Der gütige Gott hatte ihn mit idealem Sinn, poetischem Schwung und tiefem Gemüt beschenkt und so war er in seltenem Maße imstande, den „Glanz, die Schönheit und das ganze Saitenspiel menschlicher Rede", und zugleich „den Schmelz, die Wärme und den Schwung eines edlen Pathos" in den Dienst des Gotteswortes zu stellen, wie er es für die Homilie fordert[1]).

Bei praktischen Disziplinen dringen nicht Theoretiker, selbst wenn sie bedeutende Männer wären, sondern gewöhnlich erst tüchtige Praktiker durch. Schon vor einem halben Jahrhundert ist der bedeutendste neuere Theoretiker in deutschen Gauen, Josef Jungmann S. J., als kräftiger Lobredner der Homilie aufgetreten (in seiner „Theorie der geistlichen Beredsamkeit"; 4. Aufl. 1908, besorgt vom Unterzeichneten, S. 488 ff; vgl. auch S. 443 ff) und hat seine Schüler für Schrift und Väterpredigt begeistert, so daß wohl die meisten das traute Konvikt am Inn mit dem Vorsatz verließen, fleißig Homilien zu halten. Und nicht wenige haben den Vorsatz auch durchgeführt. Aber keiner (der im Vortrag lobend erwähnte Weihbischof Schmitz von Köln ist wohl die einzige Ausnahme) hat sich entschlossen, Bibelvorträge zu veröffentlichen, vielleicht weil der hochverehrte Lehrer ihnen eine wahre Scheu vor gedruckten Predigten einzuflößen verstand.

Von der gegenwärtigen Pflege der Homilie in der Praxis sagt Keppler: „Jetzt sind wir schon so weit, daß die thematische Predigt sich mit der Homilie in die Kanzel teilt und daß wir eine stattliche Anzahl von Vorarbeiten und von ausgearbeiteten Homilien haben, die es dem Anfänger sehr erleichtern, sich in die Homilie einzuleben." Wenn wir nicht die Predigtliteratur sondern die eigentliche Kanzelpraxis meinen, sind wir wohl weiter als die Worte Kepplers erkennen lassen. Schon seit wenigstens einem Jahrzehnt hat man z. B. in Wien

[1]) K. selbst hat außer zwei exegetisch-homiletischen Arbeiten (über die Adventsperikopen und die Abschiedsrede des Herrn) drei Bändchen „Homilien und Predigten" veröffentlicht. Soeben ist als „neue Folge der Homilien und Predigten" aus seinem Nachlasse ein (erster) Band von Hirtenbriefen, Predigten, Reden und Ansprachen erschienen unter dem Titel: Wasser aus dem Felsen; kl. 8° (380 S.) Freiburg 1927, Herder; M 4.40, geb. M 6.—. Meist Geistesfrüchte aus den letzten Lebensjahren, zeigen sie eine erstaunliche Frische und Vielseitigkeit des greisen Bischofs.

und anderwo angefangen, nach Väterweise[1]) ganze Bücher der Heiligen Schrift in fortlaufenden „Bibelpredigten", auch zur Stunde der regulären Sonntagspredigt, zu behandeln, und zwar mit gutem Erfolg.

Mit dankbarem Aufblick zu Gott schauen wir auf die Lebensarbeit des verewigten Rottenburger Oberhirten zurück, die seine treuen Freunde mit ähnlichem Eifer und Erfolg weiterführen mögen. Mit dem Dank verbindet sich, wenigstens im Herzen des Referenten, unwillkürlich die Bitte, die Vorsehung möge der Kirche Deutschlands einen ähnlichen Reformator für die katechetische Predigt senden, deren Wichtigkeit für Bestand und Aufblühen des christlichen Lebens Pius X und das neue kirchliche Rechtsbuch außer allen Zweifel gestellt hat[2]).

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

[1]) Vgl. die prächtigen Gedanken Fénelons bei Jungmann-Gatterer, Theorie der geistlichen Beredsamkeit S. 491 ff.

[2]) Vgl. Rundschreiben vom 15. April 1905 „Über die christliche Lehre" und CIC can. 1329 ff.

Neuerscheinungen

Altes Testament

1. **Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium.** Auctore Hildebr. Höpfl O. S. B. Ed. altera. I: Introd. gen. 8° (IV u. 339 S.); II: Introd. spec. in libros V. T. (IV u. 330 S.) Romae 1925/26, Spithoever.

2. **Kurzgefaßte Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments.** Von A. Hudal. 2. u. 3. Aufl. gr. 8° (VIII u. 206 S.) Graz 1925, Moser. S 7.50.

3. **Institutiones Biblicae scholis accommodatae.** Vol. I. lib. I: De Canone; lib. II: De textu; lib. III: De interpretatione. 8° (VIII u. 455 S., 6 Tafeln). Romae 1925/26, Pontif. Institutum Biblicum.

4. **Introductionis in S. Scripturae libros Compendium.** Auctore R. Cornely. Ed. nova auctore Aug. Merk S. J., operis primitivi ed. nona. I. Introd. gen. et spec. in V. T. 8° (XI u. 610 S.) Parisiis 1927, Lethielleux.

5. **Grundriß der Einleitung in das Alte Testament.** Von Joh. Nikel. 8° (XIV u. 407 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 6.60.

6. **Einführung in das Alte Testament.** Von J. Meinhold (Theologie im Abriß 1). 2., völlig neubearb. Aufl. gr. 8° (350 S.) Gießen 1926, Töpelmann. M 7.40.

Ein Beweis für das Interesse, das sich im theologischen Unterricht dem Schriftstudium zuwendet, ist die hier angezeigte Reihe neuer Lehrbücher der Einleitung in die Hl. Schrift, bzw. neuer Auflagen derselben. Während auf protestantischer Seite, wie die „Einführung in das Alte Testament" des Bonner Professors Meinhold zeigt, die Entwicklungstheoretiker Wellhausenscher Richtung das Feld zu behaupten suchen, bleiben die katholischen Theologen der kirchlichen Überlieferung treu, ohne sich jedoch wirklichen Fortschritten wissenschaftlicher Forschung zu verschließen.

Die erste Auflage von Meinholds „Einführung" (6.) wurde in dieser Zeitschrift 44 (1920) 290—92 besprochen; das dort abgegebene Urteil ist aufrecht zu erhalten. Es ist für die neue Auflage keine Empfehlung, wenn trotz unseres Hinweises gewisse abfällige Bemerkungen unverändert wieder abgedruckt werden, wie diese, daß „dem mittelalterlichen Gelehrten der ‚homo biblicus' als ein ABC-Schütze der sancta theologia galt, der tief unter ihm als einem in die Geheimnisse der theologischen und philosophischen Lehrsysteme eingeführten Manne stand" (S. 1), oder die andere (S. 53): „wie

den Katholiken neben den vielen wundertätigen Marien und über ihnen die eine Gottesmutter steht". Von großer Kenntnis der kath. Lehre und der Theologie des Mittelalters zeugen diese Bemerkungen nicht. M. kennt mit wenigen Ausnahmen die kath. Literatur nicht oder will sie nicht kennen; ja auch die Einwürfe mehr positiv gerichteter prot. Forscher vermögen es nicht, ihn vom entwicklungstheoretischen Schema in der Darstellung der Geschichte, Literatur und Religion Israels abzudrängen. Die oben genannten kath. Autoren dagegen berücksichtigen durchweg die entgegenstehenden prot. Lehrmeinungen, spez. die Theorien der negativen Bibelkritik, und führen auch zu den einzelnen Abschnitten die gegnerische Literatur an, wenigstens in ihren maßgebenden Vertretern. So wird der kath. Theologiestudierende in den Stand gesetzt, die Ansichten der Gegner und deren Begründung kennen zu lernen, und ihre Widerlegung zeigt ihm die Schwäche, Unsicherheit, Unhaltbarkeit der gegnerischen Position, vor allem der Anwendung einer rein naturalistischen Entwicklungstheorie auf die Geschichte und Religion Altisraels. Nicht die radikale Bibelkritik, welche nur niederreißen, aber nicht aufbauen kann, ist *in possessione*, sondern die auf den Lehrsätzen der kirchlichen Überlieferung aufbauende und mit wirklich gesicherten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung weiterbauende kath. Einleitungswissenschaft.

1. Die bewährten, gut eingeführten Kompendien von Höpfl und Hudal bedürfen keiner weiteren Empfehlung mehr. Die Literaturnachweise sind ergänzt; nur war die Verwertung von Veröffentlichungen der letzten Zeit, da der Druck wohl schon abgeschlossen war, nicht mehr möglich. Darum fehlt z. B. zum Buche der Sprüche die Heranziehung der neu entdeckten Lehre des Amen-em-ope. S. diese Zeitschrift 49 (1925) 138—146. Eine für den Unterricht praktische Zugabe ist, daß Höpfl bei einer Reihe von alttestamentlichen Büchern den dogmatischen und ethischen Lehrgehalt kurz zusammengestellt hat mit besonderer Bezugnahme auf die messianischen Weissagungen. In den Ausführungen aber über die Auffindung des Gesetzbuches unter König Josias (II, 27) wären zwei Punkte richtigzustellen, bzw. in bessere Übereinstimmung mit den folgenden Darlegungen zu bringen. Aus seiner Aufzählung der Taten des Königs möchte man schließen, daß H. die Kultusreinigung auf die Auffindung des Gesetzbuches folgen läßt. Auch meint er weiter: „*Certum est illum librum legis non comprehendisse totum Pentateuchum, immo neque permagnam extensionem habuisse, nam statim postquam inventus est, Saphan scriba illum legit* (IV Reg 22,8) *et eodem die etiam regi praelegit* (ib. 10)." S. dagegen meine Bemerkungen zu A. Šanda, Moses und der Pentateuch, in dieser Zeitschrift 49 (1925) 593—96, und die dortselbst angezogene Literatur. S. 50 erwähnt derselbe Verfasser noch die Ansicht: „*Potuit Pentateuchus esse compositus ex variis documentis scriptis, quae auctor inspiratus Moyse recentior in unum redegit. Et si quis retinet permagnam horum documentorum partem ab ipso Moyse esse conscriptam, origo mosaica Pentateuchi in sensu latiore intellecta salvatur.*" Hiezu wäre zu bemerken gewesen, daß diese Ansicht dem Dekrete der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 *De Mosaica authentia Pentateuchi* nicht ganz gerecht wird, da für die unter n. II gestattete Hypothese gefordert wird: „*ac tandem*

opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur." An dieser Stelle wäre auch auf eine ähnliche Ansicht von A. Šanda, Moses und der Pentateuch S. 130—32. 395 f zu verweisen gewesen. S. hiezu diese Zeitschrift a. a. O. S. 590 f.

2. Auch zu Hudals Werk erscheinen einige Bemerkungen angezeigt. In dem Abschnitt über die Abfassungszeit des Buches Daniel heißt es S. 180, daß „der Gebrauch des Hebräischen und Aramäischen für die Wende vom 7. bis zum 6. Jahrh. paßt. Der Verfasser beherrschte beide Sprachen in gleicher Weise, so daß er im Texte von einer Sprache in die andere übergehen konnte." In einer Anmerkung ist noch beigefügt: „Der Abschnitt Kap. 2,4b—7,28 war bereits ursprünglich aramäisch verfaßt." S. 182 aber sagt Hudal zur Hypothese Rießlers, „daß dieser Erklärungsversuch den Gebrauch des Westaramäisch für Kap. 2,4b—7,28 besser verständlich macht." Die Sprache der aramäischen Teile des Buches Daniel als westaramäisch im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu bezeichnen, geht für den in Babylonien lebenden und schreibenden Propheten doch wohl nicht an. Ich verweise hiefür auf meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 47 (1923) 289. Da drückt sich Merk (S. 584) korrekter aus: „*Linguae genus recentius quidem est, at non adeo differt a lingua epistularum aramaicarum saeculi 6 et 5, ut non eidem aetati adscribi possit. Proinde difficultas, quam prius movere solebant, provocantes ad usum linguae aramaicae occidentalis, hodie non iam afferri potest.*" Wieder auf S. 182 bringt Hudal für Darius Medus die Namen Gobryas, Kyaxares II., Kambyses vor und sagt, daß damit die unleugbaren Schwierigkeiten nur teilweise beseitigt werden. Eine ähnliche Unsicherheit in dieser Frage tritt bei Höpfl und Merk zutage. Aber warum wird denn bei unsern gegenwärtigen kath. Exegeten die wahrscheinlichste Ansicht, daß Darius Medus kein anderer als der letzte Mederkönig Astyages II. ist, der bei Xenophon unter dem Namen Kyaxares erscheint, so gering geachtet? In dieser Frage ist der Anfangssatz der deuterokanonischen Perikope Βήλ καὶ δράκων nach Theodotion wohl zu beachten: „Und der König Astyages wurde bei seinen Vätern beigesetzt und Cyrus der Perser übernahm sein Reich." Vgl. Dn 9,1 und 5,31 TM und LXX.

3. Ein recht brauchbares Lehrbuch versprechen die im Erscheinen begriffenen Institutiones Biblicae des päpstl. Bibelinstitutes zu werden. Als Leiter des Unternehmens zeichnet P. A. Vaccari S. J. Mit dem bis jetzt veröffentlichten ersten Bande ist die allgemeine Einleitung nebst der Hermeneutik abgeschlossen. Das 1. Buch enthält (S. 7—61) die Geschichte des Kanons des A. und N. T., verfaßt von Joh. Ruwet S. J., und (S. 62—110) eine genaue, mit sorgfältigen bibliographischen Angaben versehene Darstellung der *Libri apocryphi V. et N. T.* aus der sachkundigen Feder des Sekretärs der Bibelkommission P. Joh. P. Frey Congr. S. Sp. Vgl. damit die Artikel desselben Verfassers über die Apokryphen des A. und N. T. im ersten Ergänzungsheft des Dictionnaire de la Bible. Im 2. Buche (S. 117—232) handelt A. Vaccari *de textu*, d. i. über den hebräischen und griechen Urtext und die alten Übersetzungen der Bibel. Das 3. Buch (S. 241—429) umfaßt in 2 Teilen die Geschichte der Exegese von A. Vaccari und die biblische Hermeneutik von A. Fernández. Dieser letztere Teil geht weit über

den üblichen Rahmen der Lehrbücher der Hermeneutik hinaus, da, was lobend hervorzuheben ist, die modernen Bibelfragen eine eingehende Berücksichtigung gefunden haben. Der Druck der Institutiones Biblicae ist im allgemeinen recht übersichtlich, die Darstellung klar, die beigegebene Bibliographie gut ausgewählt. Möge nur die spezielle Einleitung in das A. und N. T. bald folgen!

4. P. Aug. Merk S. J. hat das vielgebrauchte Compendium Introductionis in S. Scripturae libros von R. Cornely neu bearbeitet. Sein Werk ist in der Tat eine *nova editio*, nicht etwa nur eine neue Auflage. Das zeigt schon ein flüchtiger Blick in den alttestamentlichen Teil, welcher dem Referenten vorliegt. Damit ist das in vielen Anstalten eingeführte Lehrbuch wieder auf die Höhe der neuzeitlichen Forschung gebracht. In der Geschichte des Kanons sind die patristischen Zeugnisse vervollständigt und mit genauen Nachweisen belegt. Auf einige Punkte soll hier zu einem Vergleich der Ansichten der verschiedenen Autoren aufmerksam gemacht werden. Ruwet lehnt (Inst. Bibl. n. 26) die Erklärung von R. Cornely (Hist. et Crit. Introductio in U. T. libr. sacr. I² n. 37; Comp. Intr.³ n. 19) ab, daß Melito Sard. dem Onesimus den Kanon der Juden für seine Disputationen mit denselben mitteilen wollte. „*Haec explicatio*", sagt er, „*non videtur satis solide probari.*" Dafür entscheidet er sich für das Urteil des Eusebius, welcher uns den Auszug aus Melito übermittelt hat: „*Eusebius, qui prae manibus habebat totum opus Melitonis . , . sic interpretatur eius sententiam, ut dicat eum Onesimo canonem tradidisse Scripturarum V. T. quae ab omnibus ut inspiratae recipiebantur* (τῶν ὁμολογουμένων τῆς παλαιᾶς διαθήκης γραφῶν)." Man sieht hier, wie alte Kontroversen wieder aufleben. Vgl. Kard. Franzelin, Tract. de div. Traditione et Scriptura⁴, S. 411 f, und L. de San, Tract. de div. Traditione et Scriptura nn. 445—52. Höpfl (I³ S. 47) und Merk (S. 39) treten der Ansicht von Franzelin und Cornely bei. Hudal aber bemerkt (S. 23 Anm. 1) mit Berufung auf E. König (Einleitung in das A. T. S. 451 f), daß „das Fehlen des Buches Est darauf hinweisen dürfte, daß Melito bei Judenchristen Palästinas Informationen geholt hat." König fügt noch bei: „Auf christliche Herkunft der Kunde des Melito weist auch dies, daß er Richter und Ruth zusammenordnet, von 4 Bb. der Könige spricht etc., was auf die LXX hinweist, während bei Juden Palästinas um 170 n. Chr. deren Gebrauch nicht vorauszusetzen ist." Hierin könnte man vielleicht ein weiteres Moment zur Bekräftigung der von de San-Ruwet vertretenen Erklärung finden. — Ein nicht unwichtiger Differenzpunkt ist ferner zu konstatieren bezüglich des Zeugnisses des hl. Johannes Chrys. über den Kanon des A. T. Ist es wohl richtig, wenn Merk (S. 43) sagt: *S. Joannes Chrys. omnibus libris deuterocanonicis utitur . . . Jdt Mach allegat*"? Höpfl (I³ S. 48 Anm. 6) behauptet dagegen unter Anführung der Untersuchung von Chrys. Baur O. S. B., Der Kanon des hl. Johannes Chrysostomus (Th. Q. 105 [1924] 258—271): *Chrysostomus „nunquam (allegat) librum Judith et libros Mach.*" Dasselbe sagt Ruwet S. 32. Interessant ist auch die Stellungnahme der verschiedenen Autoren zur Frage, *quomodo Judaei ad agnitionem ss. librorum pervenerint*, oder: *quomodo libros inspiratos a non inspiratis distinxerint*. Die einen entscheiden sich (vgl. A. Eberharter, Der Kanon des

A. T. zur Zeit des Ben Sira S. 76) für das ordentliche Lehramt des alttest. Priestertums, die anderen für das prophetische Amt. Höpfl (I² S. 31 f) führt die beiden Ansichten an, spricht sich aber mehr für die letztere aus, ebenso Merk (n. 14). Dagegen meint Hudal (S. 16) mit Eberharter: „Die Entscheidung über die Aufnahme eines Werkes in die Sammlung hl. Bücher und auch die Sorge für die Aufbewahrung war nicht Einzelpersonen überlassen, sondern wahrscheinlich einer öffentlichen Körperschaft (Priesterschaft)." Das Richtige wird wohl sein, daß hier beides, das *magisterium ordinarium* der Priester und das Lehramt des Prophetentums, in Betracht zu ziehen ist.

Wie Höpfl und Frey hat auch Merk (S. 71—89) ein eigenes Kapitel über die Apokryphen des A. und N. T. beigegeben, im Ausmaß nach Inhalt und Bibliographie ausreichend, wenn auch nicht mit der Ausführlichkeit wie bei Frey, welcher schon an neuesten Veröffentlichungen, z. B. an der Schrift von Nils Messel, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch, Gießen 1922, Kritik geübt hat (Inst. Bibl. I n. 94). Dagegen hat Merk (S. 89—96) noch einen besonderen Abschnitt über das rabbinische Schrifttum hinzugefügt, da demselben in der Gegenwart erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet wird. — Neue Gesichtspunkte begegnen uns in der Hermeneutik. So wird von Merk (n. 130) im Anschluß an Fr. Talon S. J. (RSR 12 [1921] 1—28) die bisherige Auffassung, daß der hl. Augustin einen mehrfachen Litteralsinn der Schrift gelehrt habe, klargestellt und ebenso (n. 131) die Ansicht des hl. Thomas. Vgl. P. Synave O. P. in RB 35 (1926) 40—65 und A. Fernández in seiner oben erwähnten Hermeneutik n. 73. Auch findet sich bei Merk (n. 140 S. 256) eine gute Bemerkung über den hebr. Stil, die Breite der Schreibweise und die Wiederholungen in der Erzählung; wer dies nicht beachtet, schließt nur allzu leicht, aber mit Unrecht auf verschiedene Quellen. Diese Bemerkung wird später (n. 186) gegen die Quellenscheidung der Kritik im Pt gut verwertet und dazu noch durch den Hinweis auf den Gudea-Zylinder exemplifiziert. Vgl. Hudal S. 93. Die Pt-Frage hat überhaupt eine durchgreifende Umarbeitung erfahren, welche bei allem Streben nach Kürze doch den ganzen Fragenkomplex möglichst erschöpfend behandelt und durch die übersichtliche Disposition des Stoffes und die klare Darstellung das Studium der schwierigen Frage sehr erleichtert. Wie hier, so zeigt sich ebenso bei den übrigen Büchern des A. T. überall die bessernde Hand des neuen Herausgebers, der mit hingebendem Fleiß die Ergebnisse der neueren und neuesten Forschung zur Vervollkommnung seines Werkes ausgenützt hat. Kleinere Versehen, welche dieser seiner erstén Arbeit noch unterlaufen sind, werden sicher in einer bald zu erwartenden neuen Auflage ihre Richtigstellung finden.

5. Dompropst Joh. Nikel, welcher 27 Jahre hindurch die Lehrkanzel der alttest. Exegese in Breslau innehatte, erlebte das Erscheinen seines letzten Werkes nicht mehr. Nach einem arbeitsreichen Leben ist er unerwartet schnell am 28. Juni 1924 aus diesem Leben geschieden. Bei seinen vielen und vielseitigen Amtsgeschäften, von denen uns Prof. Heinisch im Vorworte (S. IX—XIV) ein anziehendes Bild entwirft, fand der Verfasser nicht mehr Zeit, seinem „Grundriß der Einleitung in das A. T." die not-

wendige Vollendung und Vervollkommnung zu geben. Die Stärke des Buches liegt in der Bibliographie: bis auf die letzten fünf Jahre — der Druck dauerte, wie Heinisch S. XIII mitteilt, fünf Jahre hindurch — ist wohl alle dem Verfasser erreichbare Literatur sorgfältig verzeichnet; ja die Literaturverzeichnisse sind zuweilen so umfangreich, daß der Raum für den Text des Lehrbuches selbst zu knapp bemessen ist. Das hat den Nachteil mit sich gebracht, daß manche wichtige Einleitungsfragen nicht mit jener Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt werden konnten, wie dies ein Lernbuch für Studierende erfordert. So hat N. öfters die Meinungen verschiedener Autoren angeführt, ohne über deren Wahrheit und Richtigkeit sein eigenes Werturteil abzugeben, oder er hat seine Beweise und Gegengründe so kurz gefaßt, daß sich ein Anfänger in der Theologie kaum zurecht finden kann. Er selbst hat gewiß im mündlichen Vortrag diese seine gedrängte Darstellung weiter ausgeführt und ergänzt. Aber für den Leser seines Werkes ist damit der Nachteil nicht behoben. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: die Behandlung der Echtheitsfrage des 2. Teiles des Propheten Isaias kann nicht genügen. Die Zeugnisse des N. T. sind nicht verwertet, es fehlen auch die Hinweise auf die Parallelstellen bei Jer und Ez, welche die Existenz der Weissagungen des 2. Teiles für den Anfang des Exils und ihre Benützung durch diese späteren Propheten bezeugen. Fast ein Viertel des Buches nimmt die Pt-Frage ein. Dieser Teil ist schon 1921 separat erschienen in den „Biblischen Zeitfragen", zehnte Folge, Heft 1/3; er wurde im „Grundriß" unverändert wiederholt. Manche Abschnitte dieses Teiles sind sehr lehrreich, so § 7 (S. 69—79) „Geschichte der Pt-Frage" und besonders § 8 (S. 80–89) „Gesichtspunkte für die Beurteilung der Wellhausenschen Pentateuchtheorie". Aber die von N. selbst vertretene Pentateuchtheorie ist nicht annehmbar. Seine Stellungnahme zu den sog. „Doppelberichten" ist unsicher und unklar. In den S. 48—50 aufgezählten Beispielen gebraucht er meist Ausdrücke wie „es scheint" oder „es sollen" — ein klar und bestimmt abweisendes oder zustimmendes Urteil wird fast ängstlich vermieden —, dann aber schreibt er doch S. 51, daß „die angeführten Stellen zeigen, daß die absolute Leugnung der Existenz von Doppelberichten mit dem biblischen Text schwer in Einklang zu bringen ist", und kommt endlich S. 52 zur Schlußfolgerung: „Wenn also die Doppelberichte des Pentateuch nicht von Moses stammen und wenn es anderseits doch sicher ist, daß Moses geschichtliche Berichte und gesetzliches Material hinterlassen hat, dann ist die Entstehung des Pentateuch wohl am besten so zu erklären. Auf Grund des schriftlichen, geschichtliches und gesetzliches Material enthaltenden Nachlasses des Moses sowie auf Grund anderer schriftlicher Urkunden und mündlicher Überlieferungen haben nach Moses' Zeit zwei oder mehrere Schriftsteller unabhängig voneinander Darstellungen der Offenbarungsgeschichte von den ältesten Zeiten an niedergeschrieben. Diese nachmosaischen Geschichtswerke sind später miteinander verbunden worden. Auf Grund dieser neuen literarischen Produkte sowie neuer Kodifikationen gesetzlichen Materials ist der literarische Nachlaß des Moses ergänzt worden. Das Resultat einer solchen literarischen Entwicklung, die als organisches Wachstum zu bezeichnen ist, war unser jetziger Pentateuch. Dieser kann also sowohl hinsichtlich der geschichtlichen Berichte als auch hinsichtlich der in ihm ent-

haltenen Gesetze teils als unmittelbar, teils als mittelbar mosaisch bezeichnet werden." Diese Auffassung von der Entstehung des Pt wird später nochmals wiederholt (S. 59–61) und in sieben Einzelpunkten genauer präzisiert. Es kann kein Zweifel sein, daß sich die Pentateuchtheorie des Breslauer Professors sehr nahe mit der von J. Touzard im Artikel *Moïse et Josué* (Dictionnaire apologétique de la foi catholique, III col. 695–860) vertretenen Quellenscheidungstheorie berührt. Daher kann ein Hinweis auf das Decretum Congregationis S. Officii vom 21. April 1920 genügen. Zu dieser Zeit war die Arbeit Nikels für die Biblischen Zeitfragen schon gedruckt; daraus erklärt sich, daß der Verstorbene, dessen kirchliche Gesinnung bekannt ist, diese Entscheidung des hl. Offiziums nicht mehr berücksichtigt hat. Doch wäre es besser gewesen, das Lehrbuch selbst nicht ohne eine nachträgliche Verbesserung dieses Teiles zu veröffentlichen; denn ohne eine solche ist seine Verwendbarkeit in den theologischen Lehranstalten behindert.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, übersetzt und erklärt, hrsg. von Fr. Feldmann und H. Herkenne. gr. 8°. Bonn, Hanstein.

II, 4/5: Das Buch der Richter und das Buch Ruth. Von Alf. Schulz. (XII u. 129 S.) 1926. M 4.20.

III, 2: Die Bücher der Könige. Von Sim. Landersdorfer O. S. B. (IX u. 251 S.) M 7.50.

VI, 2: Das Buch des Predigers oder Koheleth. Von Arthur Allgeier. (VIII u. 56 S.) 1925. M 1.80.

VI, 4: Das Buch der Weisheit. Von Fr. Feldmann. (VIII u. 131 S.) 1926. M 4.20.

Das unter der Leitung der Bonner Professoren Feldmann und Herkenne erscheinende Bibelwerk schreitet gut voran. Mit den vier hier angezeigten Bändchen sind bis jetzt neun Bücher des A. T. bearbeitet. Der Anlage des Gesamtwerkes entsprechend hat Prof. Schulz (Breslau) der Übersetzung und Erklärung des Buches der Richter und des Buches Ruth eine Einleitung vorausgeschickt, welche über Name, Stellung im Kanon, Inhalt, Zeit der Abfassung usw. berichtet. Beide Bücher sind nach ihm in den ersten Jahren des Königs David geschrieben. Mit Recht lehnt Sch. (S. 3f) eine Zusammenarbeitung des Buches der Richter aus Quellenschriften im Sinne der Wellhausenschen Schule ab, leugnet aber nicht, daß der Verfasser des Buches ältere Quellen benützte und sie vielfach wörtlich übernahm. Doch ist nach ihm „das Buch nicht in dem Zustande geblieben, den der Verfasser geschaffen. Es sind größere und kleinere Zusätze hineingekommen" (S. 11). In der Annahme von solchen späteren Zusätzen oder „Beischriften" scheint er aber etwas freigebig zu sein. Ein Vergleich seiner Bemerkungen mit den betreffenden Stellen im Kommentar von V. Zapletal ist hiefür lehrreich. S. z. B. 4,19,21; 9,16–19. Gegen die von Sch. (S. 53. 90) vertretene Auffassung vom Ephod s. die Ausführungen von Zapletal (S. 136ff) und ebenso gegen die von Sch. verteidigte „moabitische Theorie" in der Geschichte Jephtes die Widerlegung derselben durch Zapletal (S. 176ff). Auch die Bemerkung, welche Sch. (S. 78) vom Honig im Körper (Gerippe) des Löwen macht, ist nicht zutreffend. S. dagegen Zapletal S. 218 und Erich Wasmann: StZ 98 (1920, I) 430–32. Durch Einschränkung und

Kürzung textkritischer Erörterungen hätte sich Raum gewinnen lassen für eine ausführlichere Behandlung wichtiger Fragen, welche gerade die weiteren Kreise des Seelsorgsklerus interessieren, für welche doch die „Bonner Bibel des A. T." in erster Linie bestimmt ist, wie des Gelübdes des Richters Jephte, der geschichtlichen Wahrheit und des typischen Charakters der Samsongeschichte.

Neben den größeren Kommentaren von Schlögl und Šanda zu den Büchern der Könige hat auch die Übersetzung und Erklärung von Abt S. Landersdorfer (Scheyern) ihren Eigenwert. Daß angesichts des großen zu behandelnden Stoffes der Kommentar im Rahmen der „Bonner Bibel" zu einem Bande von 251 S. angewachsen ist, verdient keinen Tadel. L. ist als Fachmann in Exegese und Orientalistik (Assyriologie) bekannt. Sein Fachwissen und seine große Literaturkenntnis kam seiner Erklärung, besonders nach der historischen Seite hin, allenthalben zugute. In den chronologischen Fragen der Königsbücher schließt er sich an Fr. X. Kugler an. Feinsinnig versteht er es, am rechten Ort auf das orientalische Kolorit der Erzählung und den orientalischen Hintergrund der Begebenheiten hinzuweisen, um damit einerseits die Treue der biblischen Berichterstattung aufzuzeigen und andererseits dem modernen Leser ein richtiges Urteil über altorientalische Anschauungen, Sitten und Geschehnisse zu vermitteln. — Im einzelnen sei nur folgendes bemerkt: S. 101 hält er den „uns sonst unbekannten Kuschitenkönig Zara" von 2 Chr 14,9 ff für „einen Madianiterfürsten". Aber die Identifizierung desselben mit Osorkon II, dem Zeitgenossen Asas, liegt näher. S. meine Bemerkung zu Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus, in dieser Zeitschrift 48 (1924) 116. — Nicht annehmbar erscheint der Satz S. 118 f: „Als Sinai hat nunmehr auf Grund der von W. M. Flinders Petrie geleiteten englischen Expedition vom Jahre 1904/05 und der von H. Grimme mit Erfolg durchgeführten Entzifferung der dabei gefundenen altsinaitischen Inschriften mit Sicherheit (?) das Felsplateau von Serabit el Ḥadem zu gelten". — Zu 4 Kön 13,5 wäre zu bemerken, daß als der hier genannte „Retter" auch König Zakir von Hamath in Betracht kommen könnte. S. RB, N. S. 4 (1907) 555—57; 5 (1908) 596—98; P. Dhorme, Les Pays bibliques et l'Assyrie: RB, N. S. 7 (1910) 182—84.

Im Vorwort zu seinem Koheleth-Kommentar bemerkt Prof. Allgeier (Freiburg i. Br.), daß er mit seiner Erklärung noch zurückgehalten haben würde, wenn ihn nicht der Verleger wiederholt gedrängt hätte, und daß er oft gerne weiter ausgeholt hätte, aber an Grenzen gebunden war. In der Einleitung (S. 4) bezeichnet er das Buch als „ein literarisches Dokument aus dem Kampfe des jüdischen Volkes mit dem Hellenismus", spricht sich aber (S. 9 f) in Verteidigung der Einheit desselben gegen die literarkritische Hypothese von E. Podechard aus. Die Erklärung des Buches selbst ist aus dem oben angegebenen Grunde knapp gehalten, so daß schwierige Fragen, welche wie die Unsterblichkeitslehre des Predigers eine eingehende Diskussion erheischen, nicht genügend herausgearbeitet werden konnten. Das scheint auch der Verf. (S. 16) anzudeuten und zu bedauern. Es zeigt sich dies besonders in der Behandlung der bekannten Stelle 3,21. A. übersetzt hier: „Wer weiß, ob der Geist des Menschen auffährt zur Höhe, und ob

der Geist des Tieres hinabsteigt zur Erde?" Gietmann, Podechard und L. Hugo (in dieser Zeitschrift 37 [1913) 400—14) haben nachgewiesen, daß rûᵃḥ an dieser Stelle vom Lebensodem des Menschen und der Tiere zu verstehen ist, nicht von der Menschenseele als geistigem Prinzip des Menschen. Bei seiner Auffassung von rûᵃḥ als Menschen- und Tierseele konnte A. den richtigen Sinn der Stelle nicht finden. Auch an anderen Stellen empfiehlt es sich, seine Lesungen und Erklärungen an der Hand der größeren Kommentare von Gietmann, Zapletal, Podechard zu überprüfen. Es war eben eine harte Aufgabe, in den für die Bonner Bibel vorgeschriebenen Grenzen eine ausreichende und allseits befriedigende Erklärung dieses so schwierigen Buches zu geben. Zu wünschen wäre aber, daß es Prof. A. angesichts der großen aufgewendeten Mühe vergönnt sein möge, diese seine erste Arbeit am Buche Koheleth zu einem größeren Kommentar auszubauen und zu vertiefen.

Prof. Feldmann hatte schon vor Jahren für den Wiener Kommentar zum A. T. eine Übersetzung und Erklärung des Buches der Weisheit in Angriff genommen. Als Frucht seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Buche erschienen die folgenden Vorarbeiten und Studien: Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit, Freiburg i. Br. 1902; Die literarische Art in Sap 11—19: ThG 1 (1909) 178—84; Zur Einheit des Buches der Weisheit: BZ 7 (1909) 140—50. Die von ihm jetzt veröffentlichte Übersetzung und Erklärung reiht sich würdig an die großen Kommentare von Gutberlet, Cornely und Heinisch an. Die für die „Bonner Bibel" geltenden Richtlinien, nach welchen bei möglichster Einschränkung der textkritischen Materialien das Hauptgewicht auf Erklärung des in der Übersetzung vorgelegten Textes zu legen ist (s. Vorwort), sind gut und glücklich durchgeführt. In der gedrängten, aber inhaltsreichen Einleitung wird von F. mit Nachdruck die Einheitlichkeit des Buches gegen F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomons, Göttingen 1913, verteidigt (S. 5—11). Seinem Urteil (S. 10): „Sap ist ein einheitliches, von einem Autor verfaßtes Werk", kann man nur zustimmen. Schön und klar ist auch (S. 22—24) die Bedeutung des Buches der Weisheit, vor allem für die Eschatologie und die Weisheitslehre, hervorgehoben und dabei betont (S. 24): „Das Buch ist, besonders in seinen beiden ersten Teilen, geeignet, dem christlichen Leser als heiliges Buch zu dienen, aus dem er religiös-sittliche Gedanken in hoher idealer Gestaltung schöpfen kann." Mögen diese Worte bei vielen Lesern Beachtung und Beherzigung finden!

Das Alte Testament in Auswahl. Erbauende Texte für Schule und Haus mit Einführungen und Anmerkungen von S. Weber. Illustrierte Taschen-Ausgabe mit 20 Bildern nach Schnorr von Carolsfeld. 2. Aufl. 12° (XL u. 550 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 5.—. (Neben dieser illustrierten Ausgabe besteht auch eine Taschen-Ausgabe mit bloßem Text und Anmerkungen. M 3.40; geb. M 4.20). — Druck und Ausstattung des handlichen Büchleins haben gegenüber der 1. Auflage von 1919 sichtlich gewonnen. Dieser Fortschritt ist im Interesse der Verbreitung der kleinen Volksbibel des A. T. in weiten katholischen Kreisen sehr zu begrüßen. Auch inhaltlich hat die Neuauflage eine Vermehrung erhalten, indem die prophetischen Texte

in erweitertem Umfang Aufnahme fanden. Der Referent bedauert nur, daß seinen Bemerkungen zur 1. Auflage in dieser Zeitschrift 44 (1920) 127 f zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

1. **Le Lamentazioni di Geremia.** Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. Von Gius. Ricciotti. 8° (VIII u. 101 S.) Torino-Roma 1424, Marietti. L 12.—.

2. **Il Libro di Giobbe.** Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. Von demselben. 8° (XII u. 258 S.) Torino-Roma 1924, Marietti. L 25.—.

Der Augustinerchorherr G. Ricciotti hat sich für seine populärwissenschaftlichen Kommentare zum Ziele gesetzt, „*di far conoscere un po' meglio in Italia gli Uomini della Bibbia nella loro luce storica e specialmente i loro scritti nel loro immediato senso letterale e storico.*" Die Einführungen in die oben genannten biblischen Bücher sind sehr ausführlich gehalten. So handelt R. in der Einleitung zu den Klageliedern (S. 1—58) zuerst im allgemeinen von den Trauerriten des alten Orients, der Ägypter, Chaldäer, Hebräer, und läßt dann die eigentlichen Einleitungsfragen über Form, Inhalt, Verfasser, Rhythmik der Klagelieder folgen. Ähnlich verfährt er auch in der noch ausgedehnteren Einleitung zum Buche Job (S. 1—92). Gut und übersichtlich zusammengestellte Bibliographien bilden den Abschluß der einleitenden Kapitel. Der Verf. zeigt sich sehr bewandert in der biblischen Literatur, auch der deutschen und englischen akatholischen Literatur, welche er in Verteidigung der katholischen Lehre und Schrifterklärung des öfteren ziemlich eingehend berücksichtigt. Für seine populär-wissenschaftlichen Zwecke hat R. mit Geschick gearbeitet, wenn auch vielleicht für einen weiteren Leserkreis seine Kommentare etwas zu umfangreich ausgefallen sind. Möge für seine eifrigen Bemühungen bei seinen Volksgenossen der Erfolg nicht ausbleiben!

נבואה: **De prophetiae charismate in populo Israelitico** libri quattuor. Praelectiones exegetico-dogmaticae quas Romae habebat M. A. Van den Oudenrijn O. P. 4° (XXIV u. 410 S.) Romae 1926, Befani. $ 6.—. Ein ausführliches Werk, welches die den alttestamentlichen Prophetismus betreffenden Grundfragen systematisch zusammenfaßt, dieselben vom offenbarungsgläubigen Standpunkt der katholischen Theologie und Exegese aus eingehend und klar behandelt, und sich zugleich mit den Theorien der älteren und neueren Rationalisten und Entwicklungstheoretiker auseinandersetzt, war für die katholischen Schulen, für Lehrer wie Schüler, ein dringendes Bedürfnis. Daher ist das Erscheinen dieses großangelegten Werkes freudig zu begrüßen. P. Van den Oudenrijn hat sein ganzes reiches theologisches, exegetisches und philologisches Wissen in den Dienst seiner Arbeit gestellt. Erwachsen ist dieselbe aus den Vorlesungen, welche er 1920/21 am Collegium Angelicum zu Rom hielt, hat aber für die Drucklegung und Veröffentlichung wohl manche Erweiterung und Vertiefung erfahren. Die vier Bücher der umfangreichen Monographie handeln: 1) von den Namen der alttestamentlichen Propheten, 2) von der Geschichte und dem Ursprung des israelitischen Prophetismus, 3) von dem göttlichen Einfluß auf die Propheten, 4) von den Prophetenvereinigungen und den Pseudopropheten. Den Höhepunkt des

Werkes bildet naturgemäß das 3. Buch, in welchem die schwierigen Fragen über die Berufung und Sendung der Propheten, die prophetische Inspiration und Vision, die Grenzen der prophetischen Erkenntnis, die prophetische Ekstase zur Darstellung kommen. Die biblischen Angaben sind wohl zur Gänze verwertet worden, der Offenbarungsstandpunkt der katholischen Theologie und Exegese ist gegenüber den naturalistischen Anschauungen und Behauptungen einer akatholischen Bibelwissenschaft siegreich verteidigt. Die einschlägige Literatur, katholische wie akatholische, ist mit großer Sachkenntnis und sicherem Urteil benützt und so ist das Werk zu einem reichen Arsenal geworden, aus dem Schüler wie Lehrer über alle die schwierigen Fragen des altisraelitischen Prophetismus Auskunft erholen können.

Josef Linder S. J.

Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie

Religion und Magie. Grundsätzliche Betrachtung. Von Georg Wunderle. kl. 8° (74 S.) Mergentheim 1926, Ohlinger. M 2.—. Die Schrift ist die Erweiterung eines Vortrages, den der Verf. am 4. März 1926 vor den Mitgliedern der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft bei der Universität Würzburg" gehalten hat. Kurz oder, wie W. sagt, „grundsätzlich" spricht er sich der Reihe nach aus über allgemeine Erscheinungsweise der Religion und der Magie, Entstehung der Religion und der Magie, Entwicklung der Magie, die Religion als Gegnerin der Magie. Die Darlegungen des Verf.s sind äußerst klar und interessant. Und was er von der Entstehung der Religion und ihrem inneren Gegensatz zur Magie ausführt, dem kann man nur vorbehaltlos zustimmen. Sehr viel verwickelter ist die Frage nach Entstehung und Entwicklung der Magie; und ob hierüber W. das letzte und entscheidende Wort gefunden, möchte ich bezweifeln. Wirkliche Magie ist undenkbar ohne den Gedanken an transzendente Wesen (Geister), und zwar ihrem tiefsten Wesen nach. Ohne eine solche Beziehung mag ich etwa Aberglauben haben an die Wirkung eines Dinges, die ihm nicht zukommt, wie ich auch sonst Heilmittel für wirksam halten und mich dabei täuschen kann; aber Magie habe ich noch nicht. Anders meint der Verf., der erklärt: Magie ist „nicht schlechthin an die vermittelnde Wirksamkeit von Geistern oder Dämonen gebunden. Ihr Begriff fordert eine solche Bindung durchaus nicht; erst die Entwicklung hat sie für weite Gebiete mit sich gebracht" (19). Daß dieser Standpunkt die weittragendsten Folgen hat für die Erörterungen über Entstehung und Entwicklung der Magie, versteht sich von selbst.

Indiens Religion. Der Sanatana-Dharma. Eine Darstellung des Hinduismus. Übersetzt und erläutert von Jos. Abs (Halle der Religionen 1). gr. 8° (XVII u. 235 S.) Bonn 1923, Kurt u. Schröder. — Aus dem Vorworte dieses Werkes erfahren wir, daß nach dem Weltkriege der Gedanke der zu erhoffenden Völkerversöhnung in Indien durch die Gründung einer Gesellschaft unter dem Namen „Hall of all Religions" einen eigenartigen Ausdruck gefunden hat. Diese Halle aller Religionen hat in Benares, dem indischen Rom, ihren Hauptsitz und hat sich zur Aufgabe gestellt, das Studium der Weltreligionen und der Philosophien der Völker zu fördern. Diesem Ziele

soll auch die oben bezeichnete Sammlung dienen, die in Einzelbänden die Weltreligionen möglichst aus der Feder ihrer eigenen Bekenner zur Darstellung bringen will und deren ersten Band uns hier ein katholischer Indienmissionär in deutscher Übersetzung zugänglich macht. Die Idee, durch Errichtung einer „Halle aller Religionen", worin alle Religionen und Konfessionen friedlich nebeneinander wohnen sollen, eine Völkerversöhnung herbeizuführen, wird selbstverständlich immer eine Utopie bleiben. Aber auch für die vergleichende Religionswissenschaft wird sich durch die geplanten Publikationen nicht jener Gewinn ergeben, den man sich vielleicht versprechen möchte. Es wird eben, wie schon der vorliegende Band zeigt, ein jeder dem Bestreben nicht widerstehen können, die von ihm behandelte Religion weniger, wie sie ist, als nach einem vorgefaßten Idealbild darzustellen.

Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten. Zusammengestellt von J. B. Aufhauser (Kleine Texte 157). 8° (30 S.) Bonn 1926, Marcus u. Weber. M 1.60. — Bei dem Versuch, die Entstehung des Christentums anders zu erklären, als es nach dem Ausweis seiner unbestreitbaren geschichtlichen Quellen sich gibt, kam man schließlich auch auf den Einfall, es in Zusammenhang mit der indischen Kulturwelt, näherhin des Buddhismus zu bringen. „Eine besondere Rolle spielen dabei einige Erzählungen im Leben Buddhas, die sich mit dem Inhalt gewisser evangelischen Berichte über das Leben Jesu stark berühren." Die wichtigsten der hiehergehörigen Texte aus dem Schrifttum des Hinayana, bzw. Mahayna hat A. hier den entsprechenden Evangelientexten gegenübergestellt; er hat dabei diejenigen ausgewählt, die wegen ihres größeren Umfanges und wegen mancher konkreten Einzelheiten für das Problem von größerer Bedeutung sind: Engelhymnus bei der Geburt Christi; Simeon-Asita; Wandeln auf dem Meere; Scherflein der Witwe; Speisungswunder; Versuchung Jesu. — In der Einleitung bietet der Verf. eine gedrängte Auseinandersetzung des Standes der Frage mit umfassender Literaturangabe. Zum Schlusse faßt er seine Meinung in die Worte zusammen: „mir scheint ein durchschlagender Beweis für buddhistische Beeinflussung unserer Evangelien keineswegs erbracht werden zu können." A. ist für eine ziemlich frühe Datierung der hier in Betracht kommenden buddhistischen Quellen; sicher ist hier nur, daß die „Quellen- und Textkritik des buddhistischen Schrifttums betreff der Sicherheit der chronologischen Fixierung sich mit der seit Jahrhunderten mühevoll und scharfsinnig gepflegten Evangelienforschung nicht zu messen vermag".

Emil Dorsch S. J.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., neubearb. Aufl., hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. Bisher 3 Lieferungen (Aachen - Amalarius). 4° (Sp. 1—288). Tübingen 1926/7, Mohr. Pro Liefg. M 1.80. — Die zweite Auflage der RGG erscheint nunmehr in 5 Bänden von je 50 bis 60 Druckbogen. Von Januar 1927 an soll monatlich mindestens eine Lieferung zu drei Bogen erscheinen. Die Herausgeber haben sich zu einer völligen Neubearbeitung entschlossen, wobei sie das Bestreben der ersten Auflage, „alles gleichmäßig mit einem Geiste zu durchdringen", aufgeben und „einen Querschnitt durch

die Theologie unserer Zeit geben" wollen („Aufforderung zur Mitarbeit"). Demgemäß wurden auch katholische Mitarbeiter herangezogen. So sehr nun diese Absicht zu begrüßen ist, müssen wir doch nach den bisher vorliegenden drei Lieferungen urteilen, daß die Ausführung dahinter zurückgeblieben ist. Die dogmengeschichtlich und dogmatisch wichtigen Artikel sind so ziemlich gleichmäßig im Geist protestantischer Kritik gehalten; vgl. „Abendmahl im Neuen Testament" (K. L. Schmidt), „Abraham" (Gunkel), „Altkatholiken I. b. Altkatholische Kirchenbildung als Folge des Vatikanismus" (Moog). Wenn es das Bestreben der Herausgeber war, „für alle wichtigeren Artikel den ihnen z. Z. am besten angepaßten Bearbeiter zu finden" („Aufforderung"), wäre für das Stichwort „Ablaß im modernen Katholizismus" (L. Fendt) besser ein Katholik gewonnen worden. Daß der Verfasser einst der Kirche angehörte, läßt ihn kaum geeigneter erscheinen, über Katholisches zu schreiben, da ehemalige Katholiken erfahrungsgemäß hierin weniger objektiv sehen als ernste Protestanten, die der Kirche niemals nahestanden. Die Mitarbeit katholischer Forscher an der RGG beschränkt sich bisher auf verhältnismäßig enge, rein historische Stoffe, so „Abaelard", „Albert d. Gr." (Grabmann), „Aelfrik", „Alamannen" (Flaskamp), „Afrika III A. Katholische Missionsgeschichte" (Aufhauser). — Mit diesen Ausstellungen soll nicht geleugnet werden, daß das Handwörterbuch viel wertvolles Material enthält; seine Verwendbarkeit würde aber ohne Zweifel bedeutend erhöht, wenn die Herausgeber sich entschließen könnten, die in der „Aufforderung" bekundete weite Auffassung folgerichtig durchzuführen. Eine Würdigung des Werkes wird erst möglich sein, wenn wenigstens der erste Band vorliegt.

Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel von D. Feuling O. S. B. Drei Vorträge für Gebildete. 3. Aufl. gr. 8° (61 S.) Beuron 1926, Beuroner Kunstschule. — Die Schrift bringt die Vorträge, die F. im Jahre 1919 zu Darmstadt gehalten hat. Daß sie bereits in 3. Auflage erscheinen konnte, beweist, wie sehr sie dem Bedürfnis unserer Gebildeten entgegenkommt. In edlem Stil, der theologische Präzision mit religiöser Wärme, ja oft, besonders im letzten Vortrag, mit rednerischem Schwung verbindet, spricht der Verf. zuerst über Ursprung und Grund der Glaubensgewißheit, dann über Glaubensschwierigkeit und Glaubenszweifel, und im 3. Vortrag „Vertiefte Glaubenserkenntnis" über religiöse Fortbildung der Erkenntnis und dem Herzen nach. Nirgends läßt er sich durch die Schwierigkeit einer Frage von ihrer Behandlung abhalten, und so erreicht die kurze Schrift eine über die Erfordernisse von Vorträgen hinausgehende Vollständigkeit. Klar legt er im 1. Vortrag, anknüpfend an die Tatsache der Offenbarung, Ziel und Methode der Apologetik dar und geht dann über zur Glaubensanalyse. Die Apologetik führt den Menschen nur an die Schwelle des Glaubens, sie zeigt, daß die Entscheidung für den Glauben nicht widervernünftig und willkürlich ist. Daraus ergibt sich die Glaubenspflicht. Der Mensch kann aber der Glaubenspflicht nicht folgen ohne übernatürliches Glaubenslicht, das ihm die Glaubenserkenntnis und Glaubensgewißheit gibt. Hiezu sei ein Bedenken ausgesprochen. S. 19 wird gesagt: „Ist nicht die ganze Apologetik samt ihrem Ergebnis, eingeschlossen diese Forderung [zu glauben], etwas rein Natürliches, während der geforderte Glaubensakt etwas wesentlich Übernatürliches ist?"

Das ist, wie die folgende Ausführung zeigt, der Beweis des Verf.s für die Notwendigkeit des Glaubenslichtes. Nun ist zwar die Apologetik als Wissenschaft etwas Natürliches, aber nicht die geübte Apologetik, d. h. die Verstandes- und Willensakte des nach dem Glauben Suchenden. Der can. 5 des Arausicanums, den Verf. auf derselben Seite anführt, spricht vom übernatürlichen „Anfang des Glaubens und dem frommen Verlangen nach dem Glauben"; das sind Akte, die vor dem eigentlichen Glaubensakt liegen. Daher ist es nicht angängig, die zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit führenden Akte „natürliches Streben und Tun" zu nennen (S. 22). Die Darstellung auf S. 20 f erweckt den Eindruck, als ob die Vernunftgründe schließlich kaum für die Glaubwürdigkeit ausreichten, obwohl das Gegenteil oft und klar gesagt ist; denn es heißt da, nach Erkenntnis der Glaubwürdigkeit müsse die Vernunft ratlos stehen bleiben. Erst durch die Gnade könne der Mensch die „Leere der Seele", „das Zurückbeben des Willens" überwinden, „das der Mensch empfindet, solange er den aussichtslosen Versuch macht, dem Glauben aus bloß natürlichen Erwägungen und Entschlüssen heraus zu nahen". Das Gnadenlicht aber erhält er bei ausdauerndem Gebet „zu der Stunde, die der Allweise bestimmt hat". Wenn der Mensch einmal die Glaubwürdigkeit und damit auch die Glaubenspflicht erkannt hat, so erhält er auch die Gnade, dieser Pflicht nachzukommen, wie immer, sobald an den Menschen eine Pflicht herantritt. — Auch können wir der Ansicht nicht beipflichten, daß „in allem Glauben, auch im rein menschlichen, die Gewißheit nicht durch den Gegenstand, sondern durch den Willen" erzeugt werde (S. 22 f). Die fast ausschließliche Zurückführung der Glaubensgewißheit auf den von der Gnade gestärkten Willen scheint ein irrationales Element in den Glauben hineinzutragen. Da Verf. anderseits auch wieder von dem alle natürlichen Glaubwürdigkeitsgründe überragenden Beweggrund des Glaubens spricht, der Gott selbst sei (S. 23), will es nicht ganz gelingen, seine Glaubensanalyse einheitlich aufzufassen. — Im 2. Vortrag legt der Verf. musterhaft Struktur und Ursachen des Glaubenszweifels dar. Er hält es nicht für ausgeschlossen, daß das Glaubwürdigkeitsurteil eines bestimmten Menschen erschüttert wird, so daß ihm das Glauben nicht mehr möglich ist, der Glaubenshabitus bliebe dann erhalten, da er nur durch die Sünde des Unglaubens zerstört wird, aber er könnte sich bei dieser Geistesverfassung nicht betätigen (S. 40–44). Mit Rücksicht auf die über diese schwierige Frage gerade jetzt rege Kontroverse genüge es, die Auffassung F.s anzugeben.

Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura von Bernhard Rosenmöller. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXV 3/4.) gr. 8° (XIII u. 224 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 9.—. R. behandelt das ganze Gebiet der Gotteserkenntnis durch Beweis, Glauben, Frömmigkeit, Gnadenerleuchtung und endlich Mystik im strengen Sinn des Wortes. Mit dankenswerter Klarheit wird einmal das Verhältnis B.s zum Ontologismus dargestellt: B. war kein Ontologist, sondern hat die Gottesidee als angeboren betrachtet (S. 51 u. ö.). Daraus ergibt sich die bejahende Stellung zum anselmianischen Beweis und verwandten, wie die geringere Bedeutung, die B. den Beweisen aus der Schöpfung beimißt (S. 61). Eigenartig ist bei B. die Auflösung des Gewissens in zwei Vermögen, *conscientia* und *synderesis*,

deren eines der praktischen Vernunft, das andere dem höheren Streben angehört (S. 46—48). Die Lehre vom Glauben bei B. wurde bereits dargestellt, doch zeichnet sich die Arbeit R.s hierüber durch Klarheit und vollkommene Beherrschung des Materials aus. Diese Vorzüge sollen besonders hervorgehoben werden für den Abschnitt „Die gläubige Metaphysik" (S. 123—146), in dem die ganze Weite des bonaventurianischen Weltbildes meisterhaft gezeichnet ist. Für das mystische Erkennen ergibt sich dem Verf. aus B., daß der mystische Akt von der *visio beatifica* nur graduell verschieden sei, vor allem, indem diese habituell verliehen werde, während der Mystiker nur den *„actus gloriae"* hat (S. 192). Niemand wird die starke Beweiskraft der angeführten Texte verkennen; für abgeschlossen möchten wir die Frage jedoch nicht halten, da der seraphische Lehrer gerade dem klarsten Text (Hexaem. 3,30) ein einschränkendes *„ut dicunt"* und *„quantum potest in statu viae"* beifügt. Sehr schön ist herausgearbeitet, wie Bonaventuras Frömmigkeit bei aller Stärke spekulativer Fassung des Gottesbegriffs doch keinerlei pantheistische Neigung zeigt, indem überall der dreipersönliche Gott und de Gekreuzigte vor die liebende Seele tritt. — In der gewaltigen Bonaventuraliteratur wird man nicht leicht ein Werk finden, das so tief in die eigenste Geistesart des hl. Bonaventura einführt wie diese Arbeit.

Franz Mitzka S. J.

La doctrine de l'Église dans saint Irénée. Par L. Spikowski. 8° (XVI u. 162 S.) Strasbourg 1926, Union Papeterie. — Diese der theologischen Fakultät von Straßburg zur Erlangung des theologischen Doktorgrades eingereichte Schrift bildet auf katholischer Seite den ersten Versuch, die Lehre des hl. Irenäus von der Kirche systematisch darzustellen. Der Versuch darf m. E. als durchaus gelungen bezeichnet werden. Die klare, leichtverständliche Sprache macht die Lesung angenehm, ohne der Gründlichkeit Abbruch zu tun. Soviel ich beurteilen kann, sind alle einschlägigen Texte aus den Werken des Kirchenlehrers herangezogen worden, ebenso zeigt sich der Verf. vertraut mit der älteren und neueren Literatur über Irenäus. Er behandelt der Reihe nach den Kirchenbegriff, die Rolle und Aufgabe der Kirche in bezug auf die Bewahrung und Überlieferung des wahren Glaubens und die Heiligung der Seelen, die Verfassung der Kirche, und zwar sowohl der Lokalkirchen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) als der allgemeinen Kirche (Primat der römischen Kirche), die Eigenschaften und Merkmale der Kirche: ihre Apostolizität, Katholizität und Heiligkeit. Gegen Harnack wird gezeigt, daß Irenäus nicht der Erfinder und Schöpfer, sondern nur der Zeuge des bereits bestehenden Katholizismus war. Im letzten Kapitel schildert er den Einfluß seiner Kirchenlehre auf die patristische Periode (Tertullian, Hippolyt, Cyprian) und den Widerhall, den sie in neuer und neuester Zeit auf katholischer und protestantischer Seite gefunden hat. Der Verf. zeigt durchwegs ein gesundes und ruhiges Urteil; darum kann seine Schrift den katholischen Apologeten gute Dienste leisten.

Die katholische Kirche, die wahre Kirche Christi, von S. Weber. 2., verb. Aufl. 8° (IV u. 118 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.—. Die Schrift behandelt die uralte, aber immer neue Frage: Hat Christus eine sichtbare

Kirche gestiftet? Welches ist die von ihm gestiftete Kirche? Mit Recht betont W., daß als Quellen der Gründungsgeschichte nicht die Evangelien allein in Betracht kommen können, obwohl sie deren Aufbau und Verfassung in den Hauptlinien klar aussprechen, sondern daß vor allem das Zeugnis der Kirche selbst und ihre Überlieferung gehört werden muß. In klarer und überzeugender Weise behandelt W. zuerst die Gründung der Kirche durch Christus und die Einsetzung des Priestertums und Primats, dann bespricht er die Begründung der Kirche durch die Apostel, die Ausgestaltung der katholischen Kirchenverfassung im apostolischen Zeitalter und die Notwendigkeit der Kirche zur unverfälschten Bewahrung der Offenbarung. Im zweiten Teil geht er über auf die Eigenschaften der wahren Kirche Christi und zeigt, daß nur die katholische Kirche dieselben aufweist und somit auch nur sie die Lehre Christi unverfälscht bietet. Am Schlusse werden die praktischen Folgerungen gezogen gegenüber den neuesten Sektenbewegungen und darauf hingewiesen, welch schwere Verantwortung jene Katholiken auf sich laden, die Mischehen eingehen und die Erziehung ihrer Kinder im katholischen Glauben vernachlässigen. Das Schriftchen kann jedem Priester und auch den gebildeten katholischen Laien empfohlen werden.

Die Kirche und das neue Europa. Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen, von E. Krebs. 8° (VIII u. 192 S.) Freiburg 1924, Herder. — Dieses glänzend und mit warmer Begeisterung geschriebene Büchlein will das Heilmittel aufzeigen, das allein das in gänzlichen Verfall geratene Europa wieder retten kann. Ursache dieser Selbstzersetzung ist der durch die Reformation angebahnte Subjektivismus, der das Individuum aus der objektiven von Gott gesetzten Ordnung loslöste und auf sich allein stellte. Dieser Subjektivismus führte allmählich zu der grauenhaften Zerfahrenheit, die jetzt in religiöser, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht waltet. Es gibt nur ein Heilmittel dagegen: die wahre von Christus gestiftete Kirche mit ihren übernatürlichen Kraftquellen. Schon zweimal hat die Kirche das Abendland vor dem Untergang bewahrt. Sie kann auch in der Gegenwart Rettung bringen. Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß die vom Untergang bedrohte Menschheit sich der Kirche zuwendet. Die Kirche, die den Stempel ihrer göttlichen Herkunft deutlich an der Stirne trägt, hat von Gott die Aufgabe erhalten, die Menschheit zu einer einzigen großen Gottesfamilie zu einigen. In ihrem Amte waltet der Geist Gottes, der durch seine Kraft diese Einheit bewirkt und erhält. Durch ihr unfehlbares Lehramt führt die Kirche ihre Kinder auf dem sichern Weg der Wahrheit, während subjektives Forschen und rein inneres Erleben zur Zersplitterung und zum religiösen Skeptizismus führt. In ihren aus sich wirksamen Sakramenten bringt sie den Menschen die Wahrheit in Erinnerung, daß der einzelne sich nicht selbst heiligen kann, sondern die Heiligung von oben durch gottgesetzte Zeichen und von gottbestellten Personen empfangen muß. Den Gipfelpunkt der Einheit bildet die eucharistische Opferfeier, bei der alle in innigste Verbindung mit Christus treten, indem sie in sein Opfer einbezogen werden und von seinem Fleisch und Blut genährt werden. Die Schrift ist sehr geeignet, die Hochschätzung der katholischen Kirche und die Überzeugung von ihrer göttlichen Sendung zu fördern.

Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben Von N. v. Arseniew (Sammlung Göschen 918). 12° (104 S.) Berlin und Leipzig 1926, Walter de Gruyter. M 1.25. — Das Büchlein sucht für die schwer bedrückte russische Kirche Interesse und Teilnahme zu erwecken, indem es deren Frömmigkeitsideal darstellt. Als Quellen benutzt A. hauptsächlich die Liturgie und die Väter. Fundament der morgenländischen Frömmigkeit ist der Verklärungsglaube, der Glaube an die Auferstehung Christi, an seinen Sieg über den Tod und an die zukünftige endgültige Erlösung des Kosmos. Um an Christi Herrlichkeit teilzunehmen, darf der Mensch sich nicht rein passiv verhalten, sondern muß mit Aufbietung aller Kräfte und sittlichem Ernste gegen die Sünde ankämpfen, dabei aber seine ganze Zuversicht auf Gottes Gnade setzen. Höchste Aktivität muß mit tiefster Demut verbunden sein. Die Krönung des sittlichen Lebens ist die Liebe Gottes; wer von ihr vollkommen ergriffen ist, für den ist auch die ganze Welt verklärt. Das Zentralverklärungserlebnis bildet für die Kirche die Eucharistie; in ihr fühlen sich die Gläubigen als große Gesamtheit, als mystische Gemeinschaft. Auffallend ist, daß A., der die verklärende Wirkung der Sakramente so beredt schildert, vom Bußsakrament gänzlich schweigt. Der Leser möchte auch gerne erfahren, in welchem Umfange das Frömmigkeitsideal in der russischen Kirche nicht bloß theoretisch hochgehalten, sondern auch in der Praxis erreicht wird; darüber sagt uns aber der Verf. nichts. Übrigens ist dieses Ideal nicht ein charakteristisches Merkmal der morgenländischen Kirche, da es auch in der römischen Kirche nicht minder betont wird, was A. übrigens nicht leugnet. Erst am Schlusse tritt der abweichende Standpunkt A.s hervor (S. 89 ff), wo die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates abgelehnt und die Unfehlbarkeit nicht den allgemeinen Kirchenkonzilien, sondern vielmehr dem gesamten Volke der Gläubigen zugeschrieben und jede formell juridische Autorität in der Kirche geleugnet wird.

Johann Stufler S. J.

Acta primi conventus pro studiis orientalibus (Bogoslovna Akademija v Ljubljani 8). 8° (168 S., 4 Bilder). Ljubljana 1925, Jugoslov. Tiskarna. — Auf dem IV. Velehrader Kongreß 1924 wurde beschlossen, daß die Teilnehmer jährlich sich in verschiedenen Zentren versammeln werden, um Lehrkurse über die Unionsfrage zu veranstalten. Die erste Versammlung sollte in Laibach (Ljubljana) oder Agram (Zagreb) stattfinden. Dieselbe wurde am 11. Juli 1925 in Laibach eröffnet; über ihren Verlauf liegt nun der Bericht vor. Der erste Teil behandelt die Vorbereitungen, die Eröffnung und das Programm der Versammlung, im zweiten Teil werden die wissenschaftlichen Vorträge, die in lateinischer Sprache gehalten waren, auch in derselben Sprache wiedergegeben, und im dritten Teil finden sich Predigten in der Volkssprache, die damals in den Kirchen gehalten wurden, drei akademische Reden und mehrere volkstümliche, populäre Vorträge. — Im Vortrage *„De membris ecclesiae"* (11—19) beschäftigt sich Th. Spačil S. J. mit der Frage, wer eigentlich als Mitglied der wahren Kirche Christi angesehen werden kann und muß, und zwar zuerst vom Standpunkte der katholischen, dann der orthodoxen Lehre und vergleicht die beiden Doktrinen. Der Verf. deutet

nur auf die Wichtigkeit dieser Frage hin und verspricht auf die theologische Lösung derselben ein anderes Mal zurückzukommen. Mich. d'Herbigny S. J. (jetzt Bischof) entwickelt im Vortrag: „*De corpore Christi mystico*" (19—29) einige allgemeine Gedanken über Theokratie und Theandrismus (nach Vl. Soloviev), die er für den Beweis der Unzulässigkeit verschiedener „autokephalen" Kirchen verwertet. Den Vortrag „*De unitate ecclesiae*" (29—42) widmet Dr. Fr. Grivec ausschließlich dem Primat Petri, da er den Kernpunkt der ganzen Unionsfrage bildet. Darin führt er u. a. die Einwände und Theorien orientalischer Theologen, meistens Russen an, wobei er bemerkt, daß es ihnen oft an Tiefe nicht fehlt, und anerkennt, daß sie ihm viel zum Verständnis der Kirchenlehre beigetragen haben. R. Janin O. S. Aug. ab Assumpt. spricht „*De hodierno statu ecclesiarum et rituum orientalium*" (42—54) und gibt zahlreiche statistische Daten. Sev. Salaville O. S. Aug. ab Assumpt. handelt „*De cultu Ss. Eucharistiae in Oriente*" (54—70) und bietet eine reich dokumentierte Monographie, die im Nachweis gipfelt, daß die öftere Kommunion nicht nur vor dem Schisma, sondern auch nach demselben, im Gegensatz zu viel späteren Zeiten, in der orientalischen Kirche durchaus empfohlen wurde. In einem kurzen, aber recht anregenden Vortrage: „*De indole ritus orientalis slavici*" (70—73) weist Bas. Bourgeois S. J. hin auf den Unterschied zwischen der orientalischen und abendländischen Auffassung der Person Christi und auf die Eigentümlichkeiten der Philosophie, der Geschichte, der Literatur und der Sitten des Ostens. Im Dogma muß Einigkeit sein, jedoch der Ritus, in dem sich eine ganz verschiedene Kultur offenbart, kann und soll verschieden bleiben. Weiter folgen drei Vorträge über das orientalische Mönchtum: M. Viller S. J., „*Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in oriente graeco usque ad saeculum nonum*" (73—88); Pl. de Meester O. S. B., „*De monachismo apud graecos et slavos post saeculum nonum*" (88—99); J. Višošević O. S. Basil. M., „*De disciplina apud catholicos ritus graeco-slavici*" (99—114).

Abendland, Slawentum und Ostkirchen. Drei Beiträge zur Unionsfrage (Vorträge 2. Abhandlungen der Österreichischen Leo-Gesellschaft 33. 34). gr. 8° (64 S.) Wien 1926, Mayer & Co. — In seinem 1. Vortrage: „Die Rolle der Slawen in der Geschichte Europas" (S. 5—25) skizziert Dr. J. L. Seifert in allgemeinen Umrissen die Geschichte der Slawen, ihre Entwicklung unter fremder Herrschaft, ihre von den benachbarten Rassen abhängige politische Stellung. (Daher der Name Slawe, der im 7.—8. Jahrh. als Sammelname entstand und in Italien als Bezeichnung für Sklaven galt.) — Im 2. Vortrage: „Das heroische und das franziskanische Christentum" (S. 26—44) macht derselbe Verf. einen ganz interessanten Versuch, diesen Charakterzug der Slawen als Sklavenrasse ins Gebiet der Religion zu übertragen, indem er auch in diesem Gebiet Herren- und Sklavenreligionen unterscheidet. Zu den letzteren soll auch die franziskanische Auffassung des Christentums gehören im Gegensatz zur abendländischen — dem sogenannten „heroischen" Christentum, das vom Ideal des christlichen Ritters, hauptsächlich zur Zeit der Kreuzzüge durchdrungen war. In der ursprünglichen Regel des hl. Franziskus von Assisi soll das Wesentliche der slawischen Auffassung des Christentums klar zutage treten. — Im 3. Vortrage: „Eini-

gendes und Trennendes zwischen der katholischen Kirche und dem christlichen Orient" deutet Dr. Adalbert Brenninkmeyer O. S. B. hin auf bekannte Schwierigkeiten, die die Unionsfrage bietet. Etwas eingehender beschäftigt sich der Verf. mit der Frage des orientalischen Ritus und den monastischen Gründungen für den Orient in der katholischen Kirche.

Pravoslavná theologie a možnost unie s Východními církvemi (Die orthodoxe Theologie und die Möglichkeit einer Union mit den orientalischen Kirchen). Von B. Spáčil S. J. 8° (27 S.) Prag 1925, Red. Časopisu katol. duchovenstva. Kč 2.—. Die Broschüre bietet ein klares Bild der schismatischen Theologie in den Punkten, wo sie von der katholischen Kirche abweicht, und eine Untersuchung, ob trotz der Abweichung eine Union möglich ist und auf welche Weise man an ihre konkrete Verwirklichung denken könnte. Wegen der kurzen, aber systematischen Darlegung der Differenzpunkte wäre es zu begrüßen, wenn eine deutsche Übersetzung des Schriftchens erschiene. Sie könnte in weiten Kreisen des Klerus auf Interesse rechnen.

Sv. Svšm. Josaphat Kuncevyč. Materialy i rozvidky, z nagody juvileju zibrav Jos. Slipyj (Opera Theologicae Societatis Ucrainorum 1). 8° (261 S.) Leopoli 1925. — Als erstes Heft der Veröffentlichungen der Ukrainischen Theologischen Gesellschaft wird uns hier eine wertvolle Sammlung von Materialien dargeboten für die Lebensbeschreibung des hl. Josaphat, des Märtyrers der Unionsidee im 17. Jahrhundert. Den Anlaß bot das 300jährige Jubiläum seines Todes († 1623). Der Einleitungsartikel: *„Vie intérieure et rôle de St. Josaphat Kuncevyč"* von P. Jos. Schryvers C. SS. R. (9—30) kann am besten als ein religiös-psychologischer Essay bezeichnet werden, in dem der Verf. den Heiligen als eine ganz ausgesprochen beschauliche Natur darzustellen bestrebt ist. Die Vorsehung Gottes hatte ihn zum Apostel ausersehen für die Vereinigung einer zahlreichen Bevölkerung, die dem Schisma verfallen war, mit der wahren Kirche, und hatte ihn dafür mit den Gaben des Hl. Geistes, die zu seinem Apostolat im Orient am notwendigsten waren, ausgestattet. — Der weitaus größte Teil der Materialien ist den Akten des Kanonisationsprozesses entnommen (111—233) und ist teils in lateinischer, teils in polnischer Sprache wiedergegeben. — Außerdem enthält der Band noch vier ukrainisch geschriebene Beiträge über biographische Einzelfragen. Im ersten derselben behandelt Dr. Jar. Hordynskyj ausführlich (31—51) die Sprache, in der der „Katechismus" und die „Regeln" des Heiligen verfaßt sind. Es ist eine Mischung von Ukrainisch und Weißrussisch, in der sich auch der Einfluß des Altslawischen und des Polnischen bemerkbar macht. Dr. J. Bocian gibt (51—86) eine Beschreibung der Reliquien des Heiligen mit Anführung aller Protokolle, die bei der Überführung des Leibes aus Biala nach Wien im Jahre 1916 verfaßt wurden. Dr. Jarosl. Levyckyj schildert (86—111) den Heiligen nach den Predigten des 17. u. 18. Jahrhunderts. Der Herausgeber, Dr. Jos. Slipyj selbst, endlich spricht (233—252) von den theologischen Studien des Heiligen und von seinen veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften.

Michael Andreew S. J.

Um die Wiedervereinigung im Glauben. Von Max Pribilla S. J. 8° (VIII u. 80 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.20. — Seitdem der Gang der Ereignisse uns in Erdteilen zu denken gezwungen hat, läßt uns die Einigung der ganzen Menschheit in der Weltkirche, die uns zugleich als gnadenvolle Verheißung und als Aufgabe gegeben ist, nicht mehr los. Die Wiedergewinnung der Protestanten für die Kirche ist jener Teil des Weinberges, den Gott den deutschen Katholiken in besonderer Weise anvertraut hat. Wir werden aber nur Menschen überzeugen und gewinnen können, deren Geist wir kennen und verstehen. Das betont Pius XI gegenüber den Orientalen, es gilt in gleicher Weise den Protestanten gegenüber. Das Arbeiten für die Wiedergewinnung wird auf weite Strecken Annäherungs- und Verständigungsarbeit sein müssen. In der Aufstellung von großen Leitgedanken und der Aufzeigung von Arbeitsmöglichkeiten nach dieser Richtung liegt der Schwerpunkt des vorliegenden Buches. P. faßt unsere Auseinandersetzung mit dem Protestantismus als eine Seite der katholischen Auseinandersetzung mit dem heutigen Kulturproblem auf, und gewinnt dadurch eine große Reihe wertvoller Gesichtspunkte, ohne jedoch damit die Einzigartigkeit des Problems zu erschöpfen. Wir dürfen eben nie vergessen, daß die Mission der Kirche in letzter Linie Heilsmission, nicht Kulturmission ist, wenn auch beide sich in mannigfacher Weise kreuzen. Das verkennt P. nicht, da er eine in den richtigen Grenzen und Formen sich bewegende Missionstätigkeit ausdrücklich in Schutz nimmt. Dabei ist dann aber auch der Gnadenfaktor gebührend in Rechnung zu setzen. Wie hoch und wie weit das jeweilige Ziel zu stecken ist, werden wir wohl am besten von den Aposteln lernen, die sich keiner wesentlich anderen Welt gegenüber sahen als wir. Möge das tiefschürfende Büchlein P. Pribillas viele aufmerksame Leser finden.

Das Wesen der katholischen Frömmigkeit. Geistliche Wanderungen zum Nutzen der gesamten Christenheit, unternommen von J. Lortzing. 8° (IV u. 100 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.—, geb. M 3.—. Lortzing, der annähernd 25 Jahre als evangelischer Pastor im Amte war und seit einigen Jahren im Ruhestande lebt, bekam im September 1925 ein Büchlein in die Hand, in dem die Frage der Wiedervereinigung des evangelischen Volkes mit der katholischen Kirche gestellt und deren Möglichkeit verneint wurde, und zwar in erster Linie auf Grund einer ohne Sachkenntnis gegebenen Darstellung der katholischen Frömmigkeit, die jeden Kenner mit äußerstem Befremden erfüllen mußte. Wie eingehend er sich selbst mit der katholischen Frömmigkeit befaßt, wie sehr er sich über ihr wahres Wesen klar geworden ist, zeigt die vorliegende Schrift, in der er den Nachweis führt, daß das Wesen der katholischen Frömmigkeit in Glaube, Hoffnung und Liebe besteht. Auch die Frömmigkeit der Mystiker, der Heiligen und der Ordensleute bezieht er in seine Untersuchung ein und weist weit verbreiteten Mißverständnissen gegenüber nach, daß sie sich nicht der Art, sondern nur dem Grade nach von der gewöhnlichen Frömmigkeit unterscheidet, daß es sich bei ihr um heroisches Glauben, Hoffen und Lieben handle. Begreiflich, daß ein Mann, der die religiöse Zerrissenheit unseres Volkes mit Schmerz empfindet und mit ganzer Seele die religiöse Einheit herbeisehnt, sich im Gewissen gedrängt fühlt, seine evangelischen Mitchristen von ihren Vorurteilen gegen die katholische Kirche auf einem so wesentlichen Gebiete, wie es das Gebiet der

Frömmigkeit ist, zu befreien. Die ruhige Sprache, die teilnehmende Liebe, die aus jeder Zeile spricht, ist wohl geeignet, seiner Aufforderung Nachdruck zu geben, wenn er den evangelischen Christen, die sich noch einen frommen Sinn bewahrt haben, zu bedenken gibt, ob ihr „Frommsein auf eigene Hand" wirklich das Richtige ist, ob es wirklich ein Vorzug ist, sich auf dem verantwortungsvollsten Gebiet ohne sichere Führung zu bewegen, und ob es nicht richtiger ist, „sich mit seiner Frömmigkeit in eine große, weltumfassende, Jahrhunderte überdauernde Organisation hineinzustellen, damit sie an deren reichem Leben teilnehme, aus ihr stets neue Kräfte ziehe zu kraftvoller, gedeihlicher Entwicklung". Auch für Katholiken bietet die mutige Schrift des edlen Mannes reiche Anregung.

Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern. Von Wilhelm Kardinal van Rossum. Autoris. Übertragung von Fr. R. v. Lama (Zur religiösen Lage der Gegenwart 4). 8° (52 S.) München 1924, Peiffer. M 1.40. — Es ist ein Reisebericht des Präfekten der Propaganda-Kongregation in Rom an seine holländischen Landsleute, bei denen er um Gebet, Geld und Missionäre wirbt. Die Reise führte ihn nach Dänemark, die Faröer-Inseln, Island, Norwegen, Schweden und Finnland. Durchweg trug die Aufnahme auch von seiten der Behörde und namentlich des Volkes einen wohlwollenden, ja vielfach geradezu herzlichen Charakter. Katholische Erinnerungen boten sich dar auf Schritt und Tritt. Ohne sich die Schwierigkeiten zu verhehlen, ist doch der hohe Reisende mit den besten Eindrücken und Hoffnungen von den gewonnenen Freunden geschieden.

Die Sekten in Deutschland. Dargestellt für das katholische Volk von Herib. Holzapfel O. F. M. 12° (133 S.) Regensburg 1925, Kösel-Pustet. M 1.30, geb. M 1.85. — Wie ein Heuschreckenschwarm brachen die Sekten nach dem Kriege über das darniederliegende deutsche Volk herein; ihre reichen Geldmittel öffneten ihnen bei einem ausgehungerten Volke manche Türe, die ihnen sonst immer verschlossen geblieben wäre. Heute haben sie sich überall eingenistet. Die Abwehrbewegung und die Aufklärung der Katholiken ist zu einem wichtigen Gebot der Stunde geworden. Manche katholische Federn haben sich schon ernstlich mit dem Gegenstande befaßt. In einem gediegenen Büchlein bietet nun auch der Leiter der inneren Mission in München ein praktisches Handbüchlein für diese neue Art von Missionsarbeit. Die in Deutschland auftretenden Sekten werden der Reihe nach besprochen, ihr Ursprung und ihre Lehre dargelegt und die jeweilige richtige Stellungnahme bezeichnet. Über wichtige Punkte, wie über die Wiederkunft Christi, über Kindertaufe, Erbsünde, Papsttum, Sabbatfeier, Brüder Jesu usw., sind belehrende Darlegungen eingeflochten. Über Kirche, Bibel und verwandte Grundgedanken ist in eigenen Kapiteln gehandelt. — Es ist gut zu wissen, daß die Irvingianer vielfach nicht aus der Kirche austreten und bei uns — zugleich aber in der Sektenversammlung — zur Kommunion gehen, so daß man sie vielfach erst zufällig entdeckt. Nicht unangebracht ist es, daß P. Holzapfel (S. 78 f) auf die Rolle der Juden in der Lehre der sogenannten Ernsten Bibelforscher und als deren Geldgeber hingewiesen hat; wozu noch zu erwähnen wäre, daß soeben die Heilsarmee in Wien sich in tumultuarischer Weise eine Jüdin als Führerin erwählt hat. Dem Büchlein ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

Der politische Protestantismus in Deutschland. Von Otto Kunze (Zur religiösen Lage der Gegenwart 12). 8° (80 S.) München 1926, Pfeiffer. M 2.—. Was hat man nicht alles vom „politischen Katholizismus" geschrieben! Wer hat vom politischen Protestantismus gehört? Aber er war da und ist da und hat sein vollgerütteltes Maß der Schuld an den traurigen konfessionellen Gegensätzen in Deutschland. Daß z. B. die Rolle der wüsten Los-von-Rom-Hetze in Österreich eine politische war, dazu bestimmt, die Donaumonarchie zu sprengen und deren deutschen Teile für den Anschluß an Groß-Preußen reif zu machen, ist eine feststehende Tatsache. Wie der deutsche Protestantismus durch das Eindringen des Kalvinismus zum Angreifer gegen Kaiser und Reich wurde, wie dieser Frontwechsel mit dem Übertritt des preußischen Herrscherhauses zum Kalvinismus begann (1613) und bei der ganzen Weiterentwicklung Preußens den Grundton abgab, das wird hier in durchaus ruhiger und sachlicher Weise geschildert. Damit erfahren auch zahlreiche Artikel im „Neuen Reich" und in der „Schöneren Zukunft" über die deutsche Frage eine tiefere Begründung und eingehendere Beleuchtung. Das religiöse Problem in Deutschland wird allerdings durch die enge Verquickung mit politischen Bestrebungen, in der es hier erscheint, nicht einfacher, sondern komplizierter. Und doch führt auch hier der Weg zur Wahrheit nur über die Klarheit.

Peter Sinthern S. J.

Moral- und Pastoraltheologie

Summarium theologiae moralis ad CIC accommodatum. Von Nic. Sebastiani. Ed. 7. (maior) 8° (404 S.) — Ed. 8. (minor) 16° (658 S.) Augustae Taurinorum 1924, resp. 1925, Marietti. L 13.50. — Die beiden Ausgaben dieser kurzen Moraltheologie unterscheiden sich nur in der äußeren Form (Schul- und Taschenausgabe), enthalten aber ganz gleichlautend und mit derselben Numerierung die ganze Moral samt der Sakramentenlehre und einem kurzen Abriß des Strafrechtes und der Irregularitäten. In einigen Belangen steht die Darstellung über den jetzt so verbreiteten *Summulae* und *Manualia;* sie sinkt nicht ganz herab zu einem bloßen Formelwesen, das bei gebildeten Laien oft berechtigten Anstoß erregt, und auch den Studierenden in die Gefahr bringt, alles nach dem Formular zu behandeln und nicht einzudringen in den tieferen Geist der Prinzipien und ihrer Begründung; um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, bringt der Auktor (n. 92) ein historisches Argument für den Probabilismus, wie man es in manchen größeren Handbüchern nicht oft findet; ebenso ist im Kapitel über die Tötung Unschuldiger die Klassifizierung und Beurteilung der verschiedenen chirurgischen Operationen zugunsten der schwangeren Frau (n. 231 f) ausführlicher als in anderen Repetitorien. Aber andererseits kommen manche Traktate doch zu kurz, so daß es zweifelhaft ist, ob die Behandlung derselben auch nur für ein Repetitorium, geschweige denn für das erste Studium ausreicht. Dazu gehört vor allem der Abschnitt über das Bußsakrament und besonders der Teil desselben, der über die Reservationen handelt. Auch hätte hier nicht die Ein-

teilung in *casus papales* und *episcopales*, sondern in *reservationes peccatorum* und *censurarum* zugrunde gelegt werden sollen, die der Codex nahelegt, indem er cn. 893—900 die Reservierung von Sünden, die der Zensuren aber im Strafrecht (l. V.) behandelt. Gegen die erwähnte zu große Kürze hilft es auch nicht, wenn manchmal eine Bemerkung angefügt wird, man möge sich in ausführlicheren Werken umsehen, wie z. B. bei der *conscientia scrupulosa* (n. 87). Hie und da bewirkt die Kürze auch, daß der Satz unverständlich oder mißverständlich wird: so wenn n. 467 unter den Entschuldigungsgründen von der Vollständigkeit der Beichte angeführt wird: *defectus temporis vel vitae periculum*, oder wenn n. 516 von der Tonsur gesagt wird: *„De ea (tonsura), quae confertur tonsione capillorum, vel si hi desint, comae adscitiae, expedita res est"*; ich möchte wissen, was sich ein Studierender unter diesem Satz denkt. Warum endlich soll heute noch der Priester *in mortali* von der Beichte vor der Zelebration befreit sein, weil sein Beichtvater keine Vollmacht für Reservatfälle habe (n. 448), wo doch der Verf. selbst (nn. 477. 488) ihm richtig für diesen Fall die Vollmacht zugesteht? — Ihren Zweck wird diese Ausgabe nur erreichen, wenn der Studierende die ergänzenden und erklärenden Bemerkungen des Lehrers nebenbei benützt.

Quaestiones de Castitate et Luxuria quas proposuit B. H. Merkelbach O. P. (Quaestiones pastorales). 8° (104 S.) Liège 1926, La Pensée catholique (Freiburg, Herder). M 1.50. — Unter Benützung der klassischen Autoren, des hl. Thomas und des hl. Alphons sowie anderer Scholastiker, ferner der neueren belgischen Literatur in Moral und Pastoral, aber auch neuerer medizinischer Behelfe werden hier nach den nötigen physiologischen Vorbemerkungen die Prinzipien über die Verpflichtung der Keuschheit vorgelegt und begründet. Der Hauptteil des Buches ist dann den praktischen Fragen über die verschiedenen Arten der Verfehlungen, aber auch über die Pflege der Keuschheit in und außer der Ehe gewidmet. Die Darstellung ist solid, klar und trotzdem dezent, so daß das Büchlein für Theologen und Seelsorger gute Dienste tun wird. Ein klein wenig strenger als in unseren Schulen wird das *agere ex sola voluptate* an mehreren Stellen gefaßt. Warum Verf. (S. 38) einer vergewaltigten Frauensperson nicht erlauben will, durch Ausspülung die Folgen des ihr angetanen Unrechts abzuwehren, sehe ich nicht ein; nur die Frau, die eingewilligt hat, muß auch die Pflicht auf sich nehmen, die Vereinigung der Keime nicht zu hindern; wenn ihr aber ein Unrecht geschehen ist, kann sie wie jeder Mensch, wenn es ihm nicht gelang, das Unrecht selbst abzuwehren (in unserem Fall sogar mit *frustatio seminis*), wenigstens die Folgen ablehnen. Was das Verhalten eines Ehemannes gegenüber der Frau, die ein Pessar eingelegt hat, betrifft (S. 95), glaubt sich Verf. für die mildere Ansicht auf die *Instructio pro confessariis* der deutschen Bischöfe berufen zu können, vielleicht gestützt auf P. Vermeersch, der gelegentlich der Korrektur seiner früheren Ansicht (Periodica 13 [1925] 65) ebenfalls der *Instructio* die mildere Sentenz unterlegt. Aber muß die *Instructio* notwendig in diesem Sinne gedeutet werden? Im ersten Satz des § 5 ist die Rede vom *usus instrumentorum vel mediorum (chemicorum)*; sei es also ein mechanischer Verschluß oder nur ein chemisches Mittel, muß der Mann die Entfernung verlangen; aber im zweiten Satz, wo

dem Mann *ex gravi causa* doch der Verkehr erlaubt wird, wenn die Frau nicht gehorcht, ist nicht mehr die Rede von *instrumenta* (Pessar), sondern nur noch von *media chemica*, die die *vagina* im natürlichen Zusammenhang mit dem *uterus* lassen. Wird aber absichtlich die *vagina* gegen den *uterus* abgeschlossen, so ist das nicht das gleiche wie die in der Anmerkung des Verf.s genannten Fälle, sondern der Akt wird wie beim Gebrauch des Condom widernatürlich, solange der Verschluß belassen wird.

Munus confessarii quoad castitatem poenitentis promovendam. Opusculum ex variis auctoribus compilatum a P. Thoma Villanova Gerster O. M. Cap. 8° (IV u. 124 S.) Innsbruck 1927, Rauch. M 1.50. — Mit großem Fleiß hat der Verf. aus Schrift und Patristik, aus älteren und neueren Moral- und Pastoralwerken zusammengetragen, was für die Behandlung der Pollution im Beichtstuhl dienlich sein kann; geordnet wurde dieses Material nach den Aufgaben des Beichtvaters als Vater, Richter, Lehrer und Arzt. Gerne hätten wir die eigene Auffassung des als Lektor und Beichtvater erfahrenen Verf.s deutlicher hervortreten sehen; meist ist sie nur zu erraten. Und noch ein Wunsch: Die Beurteilung und Behandlung der heute so häufigen Fälle, in denen psychopathische Erscheinungen mitspielen, sollte in ein eigenes Kapitel vereinigt werden; dahin gehört z. B. das S. 34 aus Vermeersch Angeführte, während es dorthin, zur *pollutio passiva*, nach der S. 11 gegebenen Definition nicht paßt. Da wäre auch Gelegenheit, die Frage zu erörtern, ob das milde Urteil in Zulassung zu den Weihen noch aufrecht erhalten werden kann in Fällen, wo schon Neurasthenie oder Psychopathien als Ursache oder Folgeerscheinung zutage tritt. Ein in der Heranbildung von Priestern sehr erfahrener Mann sagte, daß er es noch niemals bereut habe, zu streng gewesen zu sein, aber sehr oft, zu milde gewesen zu sein. Für die Art des Fragens, besonders bei Jugendlichen, hätten die Arbeiten von Mönnichs herangezogen werden können. — Druckfehler sind häufig und entbehren manchmal nicht der Komik (S. 28 Mitte).

1. **Tractatus de indulgentiis** ad usum alumnorum Seminarii AE. Mechliniensis. Ed. 4. ad normam CIC recognita. 8° (274 S.) Mechliniae 1926, Dessain.

2. **Précieux trésors des Indulgences.** Petit Manuel a l'usage du clergé et des fidèles par J. Lacau S. C. J. kl. 8° (XV u. 304 S.) Turin-Rom 1924, Marietti.

1. Der Traktat über die Ablässe, nach einer Zuschrift des Verlags neuherausgegeben von Kan. Gaugnard, Prof. am Séminar in Mecheln, gehört zu der Sammlung „Theologia Mechliniensis". Er behandelt in einem allgemeinen Teil die dogmatische Lehre von dem Wesen der Ablässe mit einer kurzen Geschichte ihrer Entwicklung, und die neuesten kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Bedingungen zur Gewinnung derselben. Ein zweiter, mehr der Praxis dienender Teil, behandelt die hauptsächlichsten Ablässe im besonderen, so das Jubiläum, den Kreuzweg, das Altarprivileg, den päpstlichen Segen und die apostolischen Ablässe; einen besonders breiten Raum nehmen dann die kirchlichen Vereinigungen ein; und das halten wir für recht praktisch, da die meisten Priester doch mit dritten Orden, frommen Vereinigungen und Bruderschaften zu tun haben und man diesen Abschnitt

des kirchlichen Gesetzbuches selten gut und praktisch erläutert findet; zudem sollen ja diese Vereinigungen eifrig gefördert werden und sind deshalb mit vielen Ablässen bereichert. Und da der Traktat für die künftigen Priester der Erzdiösese Mecheln berechnet ist, werden die in derselben bestehenden Vereine samt den Statuten der Provinzial- und Diözesansynode ausführlich behandelt. Es folgen dann noch die Ablässe für Rosenkränze, Skapuliere, für die Übungen einzelner Monate und zum Schluß die gebräuchlichsten Gebete. Die Darstellung, die dogmatisch korrekt und bezüglich der Bestimmungen genau und nach neuesten Entscheidungen und Kommentaren gearbeitet ist, benützt die Form von Fragen, auf die dann Beweis oder positive Antwort gegeben wird. Beim Beweis S. 6 *ex ratione theologica* müßte wohl in Ober- und Untersatz auch ein drittes Element aufscheinen, die Kirche als Verwalterin und Ausspenderin des Schatzes. Ob aus 2 Kor 5,10 sich Erteilung eines wirklichen Ablasses beweisen läßt, ist doch nicht so sicher; wenigstens gälten hier *a fortiori* die Gründe, die S. 7 aus Galtier gegen eigentliche Ablässe im 7. Jahrh. angeführt werden. – 2. In Lacau's Handbuch für Priester und Laien werden die theoretischen Ausführungen kürzer und mehr in Form erbaulicher Lesungen geboten; den Hauptteil bilden die gebräuchlichsten Ablaßgegenstände mit den entsprechenden Weiheformularen. Bei den apostolischen Ablässen sollten die von Pius XI bestimmten Änderungen, z. B. daß neben diesen Ablässen auch andere, die denselben Übungen verliehen sind, gewonnen werden können, nicht fehlen.

Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. 2. Aufl. Von J. Klug. gr. 8° (VII u. 443 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.60, geb. M 8.—. Mehr als je trifft heute der Seelsorger auf Menschentypen, die in ihrer ganzen seelischen Betätigung etwas Abnormales verraten, ohne vielleicht schon krank genannt werden zu können, Typen, die schon dem Beobachter, noch mehr dem um ihr Seelenheil Besorgten eine Menge Rätsel aufgeben und der Behandlung gewaltige Schwierigkeiten entgegensetzen, obgleich sie oft sehnlichst nach einer erleichternden Behandlung rufen. Die Arbeiten der berufenen Fachleute aus dem Gebiete der Neuro- und Psychopathologie sind oft für den Nichtfachmann schwer verständlich, oder sie sind für den katholischen Theologen nicht zu gebrauchen, weil sie auf falschen oder schiefen philosophischen Grundlagen ruhen; da hat sich nun der Moraltheologe an der Passauer Hochschule ein großes Verdienst erworben, indem er sowohl die Fachliteratur und deren wohlgesichtete Ergebnisse, als auch persönliche Beobachtungen an Heil-, Pflege- und Strafanstalten für die praktische Seelsorge verarbeitete, aber auch durch klassische Beispiele veranschaulichte, wozu ihn besonders seine Literaturkenntnis und seine bekannte plastische Darstellungskunst befähigten. So ziehen vor dem Auge des Lesers vorüber die verschiedenen Strukturtypen und Strukturfehler der Seele, die erblich Belasteten, die an erworbenen Hemmungen Leidenden, die von ihrer Gesamtkonstitution ungünstig Beeinflußten, die im Widerstreit von Genius und Dämon oder von Eros und Sexus Stehenden, die sogenannten problematischen Naturen, die Skeptiker, die Autonomen, der reine Naturmensch, bis zu den Punkten, wo sie an wirklichen Wahn und Krankheit grenzen. — Ein zweites Verdienst, das ich hervorheben möchte: Man hat in letzter Zeit öfter Pasto-

ralkurse unter Mitwirkung von Theologen und Medizinern abgehalten; sehr gut; aber nach einem solchen Kurs schrieb ein Teilnehmer aus dem geistlichen Stand, die ganze Moral und ihre Grundsätze über Freiwilligkeit und Verantwortlichkeit müßten total umgeändert werden. Diesem Irrtum tritt Klug an verschiedenen Stellen mit Nachdruck entgegen, indem er immer betont, die Prinzipien der Moral sind unveränderliche Grundsätze und dürfen niemals preisgegeben werden; man kann doch nicht die Grundlagen der Moral auf den Beobachtungen an Psychopathen aufbauen! Nicht um eine Relativierung der Moral handelt es sich, sondern um die verständige Leitung und Behandlung der Einzelindividuen, um die kundige Berücksichtigung ihrer Struktur- und anderen Fehler bei der Anwendung der theoretischen Prinzipien auf diese Armen. Es gehört diese Sache also nicht eigentlich in die prinzipielle Moral, sondern in das Kapitel der Pastoraltheologie, wo von der individuellen Seelenleitung die Rede ist. Die Grundsätze der allgemeinen Moral über die Verantwortlichkeit des *voluntarium perfectum* oder *imperfectum*, des *voluntarium in se* oder *in causa*, die natürlich nicht wieder bei jeder einzelnen Pflicht der speziellen Moral, bei jedem einzelnen Gebot wiederholt werden können, aber doch anzuwenden sind, bleiben dabei ganz in ihrer Kraft und Bedeutung. Nur das will das Buch uns lehren, im konkreten Fall so viel als möglich festzustellen, wie jene Grundsätze anzuwenden sind, und ob nicht an einer Stelle der Seele doch die Möglichkeit gewesen wäre, oder noch vorhanden ist, die Abwegigkeit zu überwinden oder zu vermindern. — Ein drittes Verdienst soll noch hervorgehoben werden: Der Verf. sieht sich mit Recht gezwungen, überall, wo noch eine heilbare Stelle sich findet, energisch auf Selbstüberwindung, Selbstzucht zu dringen; wenn ihm das in einer Besprechung den Titel eines Bußpredigers eingetragen hat, so möge er sich dadurch nicht beeinflussen lassen; wenn wir nur mehr solcher Bußprediger hätten! Denn man erweist dem Patienten und der Gesamtheit einen schlechten Dienst, wenn man bei jeder Abnormität gleich bei der Hand ist mit dem Wort: Du kannst nichts dafür, dir ist ohnehin nicht zu helfen, du kannst tun, was du willst. Unser Volk ist ja bereits auf einem Weg des Herabgleitens zu einem bloßen Triebleben; es kann oder will sich nichts mehr versagen, meint, es müsse jeder Triebregung nachgeben, hält das vielleicht sogar für eine Forderung der modernen „Kultur". Da ist nun nichts nötiger als Erziehung zur Selbstzucht und Überwindung oder Ordnung des Triebleben, damit es nicht geht wie in einer Familie, wo man glaubt, einem neurasthenischen Glied alles hingehen lassen zu müssen, und dabei dem Betreffenden schadet, aber auch die ganze Familie neurasthenisch macht. — Wir möchten das Buch jedem Pastoralprofessor empfehlen, sei es daß er im Rahmen der individuellen Seelenleitung diese Probleme berührt, sei es daß er, wie es an der Innsbrucker theologischen Fakultät langjähriger Brauch ist, ein eigenes Kolleg über die seelsorgliche Behandlung Abnormaler abhält. Aber auch die bereits in der Seelsorge Tätigen sollten daraus ihre Kenntnisse erweitern und vertiefen.

Religion und Seelenleiden. Vorträge der II. Sondertagung der Vereine katholischer Akademiker in Kevelaer. Hrsg. von W. Bergmann. 8° (339 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. — Diese II. Sondertagung des rührigen Ver-

bandes kath. Akademiker hat sich als Fortsetzung der I. (vgl. diese Zeitschr. 50 [1926] 283) das Thema gestellt: „Die Verantwortlichkeit der Psychopathen", wobei unter Psychopathen jene seelisch Leidenden verstanden werden, die weder ganz gesund, noch vollständig geisteskrank und unzurechnungsfähig sind. Da das Thema alle Fakultäten interessiert, wurde es auch von Vertretern der verschiedenen Gebiete des Wissens und der Praxis behandelt. P. Hürth S. J. bot die dogmatisch-moralischen Leitsätze der Verantwortung und ihre Anwendung, P. Lindworsky behandelte das Thema vom psychologischen Standpunkt, Dr. W. Bergmann informierte über die pathologischen Grundlagen in Erkenntnis, Gefühl und Streben. Es folgten dann zwei Spezialgebiete, das sexuelle Triebleben, behandelt von Oberarzt Dr. Kleefisch, und das abnormale Schuldgefühl (Skrupulosität) von Pfarrer L. Husse. Den Schluß bildete Staatsanwaltsrat Dr. Schorn mit seinem Referat über die Verantwortlichkeit der Psychopathen vor Gericht. Wenn auch unter dem von pathologischer und besonders von psychologischer Seite Gebotenen noch manches problematisch ist und ruhigeren allseitigen Studiums bedarf, als es die manchmal etwas störend wirkende Aussprache bieten konnte, so berührt doch äußerst wohlwollend das Bestreben, in allen einschlägigen Fragen das Festverankerte, Zusammenfassende und Überragende der theologischen Lehre zu erweisen und zu bestätigen. Dies wäre noch mehr hervorgetreten, und damit auch der Wunsch des Prälaten Dr. Münch irgendwie erfüllt worden, wenn dem Theologen das Schlußreferat zugefallen wäre, nachdem Medizin und Psychologie die Grundlagen, und das Strafrecht die Verantwortung vor dem äußeren Forum behandelt hatten. Wenn auch im Einzelfall der Grad der Verantwortlichkeit vielleicht nie ganz klar festgestellt werden kann, so hat doch diese Tagung ein Material geboten, das für die Beurteilung in jeder Hinsicht beachtet werden muß.

Sittliche Volkserziehung auf zeitgemäßer katholischer Grundlage. Von A. Prießnig. 8° (214 S.) Habelschwerdt 1926, Franke. M 5.—. Gedanken eines akademisch gebildeten Laien zu verschiedenen pastoralen Problemen; gut gemeint, aber schlecht orientiert. Das zeigt schon das Literaturverzeichnis: unter dem Titel „Christliche Ethik" drei Werke von Förster, sonst nichts; über Beicht etc. das einzige systematische von Mutz (Verwaltung der Sakramente), sonst nur Artikel und kleinere praktische Schriften, darunter auch „Die Erlösten" von Wittig. Von grundlegenden Moralwerken, wie, um nur ein paar deutsche zu nennen, Mausbach, Göpfert, Schilling nichts, von Noldin der Anhang über die Keuschheit, aber die 13. Auflage von 1912, während jetzt die 21. erschienen ist. Und doch hätte der Verf. gerade in solchen Werken so manches gefunden, was er vermißt (z. B. die Grundsätze über die subjektive Schwere der Sünden bei verminderter Verantwortlichkeit u. ä.), und manches auch richtiger und genauer. Aber er verrät eine Art Animosität gegen die Moral, möchte mehr Gewicht auf die Pastoral, besonders die Einzelseelsorge gelegt haben, wofür „Moral und Apologetik hochwillkommene Hilfsmittel, aber nicht ausreichender Ersatz" seien. Ebenso schief ist, wenn er meint, durch die Beiträge von Medizinern und Psychologen etc. seien heute die Vorgänge in der Seele so gut bekannt, daß die Seelenleitung „mechanisiert und vereinfacht" sei, und daß man zur systema-

tischen Belehrung induktiv aus den Einzelvorschriften kommen müsse. Auch bei Zitaten fehlt es an Genauigkeit; wenn z. B. Schöpfer (Geschichte des A. T.) für die Ansicht zitiert wird, daß der Menschenleib aus dem höchst organisierten Tierleib genommen sei, so hat Verf. eben nur gelesen, daß dogmatisch dieser Ansicht nichts im Wege stünde, aber die folgenden Widerlegungen Schöpfers hat er übersehen. Kurz, was gut ist in der Arbeit, haben wir auch in unseren grundlegenden Werken der Moral und Pastoral, was schief ist, führt sich meist darauf zurück, daß diese Werke nicht zu Rate gezogen wurden. Aber als Hinweis auf das, was unseren akademisch Gebildeten nottut, was zu ihrer religiösen Belehrung geschehen sollte, ist das Büchlein ganz nützlich.

Beichtvater und Seelenführer, von J. Adloff. 4., verm. Aufl. 8° (VII u. 168 S.) Straßburg 1926, Le Roux. — Ein nicht unwichtiger Teil der Pastoraltheologie wird hier unter Beiziehung alter und neuer Geisteslehrer behandelt, so daß sowohl dem Studierenden wie auch dem schon in der Praxis Stehenden solide und wertvolle Winke geboten werden, die ihm die Aufgabe, als Beichtvater die Seelen auch zu leiten, zeigen und erleichtern. Die ersten beiden Kapitel behandeln die Bedeutung der Seelenleitung und ihre Beziehung zur Beichte. Ganz richtig bemerkt der Verf., daß man gerade dem heutigen Individualismus mit seiner Selbstherrlichkeit (auch manche Kreise der Jugendbewegung hätten genannt werden können) nicht genug die Führung durch die von Gott bestellten Organe empfehlen kann; aber anderseits gibt es auch heute noch einfache Naturen in einer so geordnet und klar verlaufenden Lebensweise, daß man davor warnen muß, einen Sport daraus zu machen, daß jede (besonders weibliche) Person ihren Seelenführer habe. Es ist das zwar gesagt, doch hätte ich es im Schlußkapitel noch etwas betont gewünscht. Nach Anführung der seit je geforderten Eigenschaften des Führers bringt das 4. Kapitel die Hauptsache, die Leitung einzelner Klassen: der Gelegenheits- und Gewohnheitssünder, der Lauen, der Frommen und der Skrupulanten; hier folgt Verf. in der Erklärung der Genesis der Skrupel der französischen Schule und Gemelli; da in den praktischen Regeln alle mit den alten Theologen übereinstimmen, verschlägt das nichts, wenn auch Müncker vielleicht manches besser geklärt hätte; etwas Problematisches ist noch in allen Erklärungsversuchen. Vielleicht wird Verf. in einer späteren Auflage ein eigenes Kapitel über die Leitung von seelisch Angekränkelten überhaupt beifügen. Neu kam in dieser Auflage dazu die Leitung von Ordenspersonen, was manchem erwünscht sein wird; sehr viele Priester müssen ja wenigstens im Nebenamt auch die Schwestern der verschiedenen Institute betreuen und schon mancher hat gefragt, was er denn diesen frommen Seelen immer sagen soll. Da gibt A. ganz gute und kluge Winke, freilich nur Winke, sich auch in aszetischen Werken umzusehen nach den Wegen, die solche Personen gehen müssen oder geführt werden.

Die läßliche Sünde und die Mittel zu ihrer Verhütung. Ein Büchlein für alle gebildeten Katholiken, die nach Vollkommenheit streben. Von Viktor Cathrein S. J. (Aszetische Bibliothek). 12° (XIV u. 166 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 3.40. — Der Untertitel des Büchleins gibt am besten den Gedanken

wieder, den der Verf. bei der Herausgabe verfolgte: nicht eine durch Neuheit der Auffassung oder der Forschung sich auszeichnende wissenschaftliche Behandlung des Stoffes, sondern eine Anleitung zu solider Aszese. Doch muß auch eine solche Anleitung, gerade in der heutigen Zeit, wo sich unter Aszese oder gar Mystik gern ein nebelhaftes, oft neugieriges Streben nach etwas Besonderem verbirgt, auf festem Grund aufgebaut sein. Da ist nun P. C., als gründlicher Ethiker durch Schrift und Lehrvortrag bekannt, der richtige Mann, und andererseits das Thema, das er sich gewählt, so recht ein Kompendium des soliden Strebens nach Vollkommenheit. Reinheit des Herzens, angebahnt durch den rechten Begriff der läßlichen Sünde, ihrer Häßlichkeit und Schädlichkeit, durchgeführt in Anwendung der vielfältigen Mittel zur Tilgung, bewahrt durch die Mittel der Beharrlichkeit in jenem Streben. Zum weiteren Ausbau eine Belehrung über die Versuchungen und den Kampf gegen die dreifache Begierlichkeit. Alles gut begründet, durch Texte aus Vätern und Theologen oder Aszeten erläutert, und in leicht verständlicher Form dargestellt. In letzterer Beziehung wäre es gut, bei einer Neuauflage das Wort „virtuell" (S. 86. 97. 98. 137) zu übersetzen oder zu umschreiben, da sich theologisch nicht gebildete Leser nichts darunter vorstellen können. Das Büchlein kann auch für Exerzitienlesung gut verwendet werden, vor allem aber sollte man es irgendwie gebildeten Personen empfehlen, die ein Verlangen nach vollkommenem Leben haben.

Leitfaden des Ordenslebens für Laienbrüder in religiösen Orden und Kongregationen, von B. van Acken S. J. kl. 8° (X u. 184 S.) Paderborn 1927, Schöningh. Geb. M 4.20. — In unseren Tagen fallen oft den Laienbrüdern der eigentlichen Orden, noch mehr aber in manchen Kongregationen Beschäftigungen zu, für die es nötig ist, daß sie auch die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches kennen; ganz besonders aber ist dies notwendig in den Laienorden, wo die Brüder auch Obere und Ökonomen sind. Außerdem kann dadurch die aszetische Bildung der Brüder auf eine solidere Grundlage gestellt werden. So hat Verf. als Gegenstück zum Katechismus für Schwesternkongregationen von A. Arndt S. J. diesen Leitfaden für Brüder bearbeitet. In Katechismusform wird alles nötige aus dem Kirchenrecht, sowie das Wichtigste aus der Moral über Beruf, Gelübde, geistliche Übungen klar und solid zusammengestellt. So kann das Büchlein sowohl den Laienbrüdern, als auch den mit ihrer Bildung betrauten Priestern und Oberen gute Dienste leisten.

Sittlichkeitsfragen.

1. **Vor den Toren der Ehe.** Ein Buch für alle, die das Glück der Ehe suchen. Von Dr. med. Rhaban Liertz (Können und Wissen für Jedermann 14) 8° (110 S.) Recklinghausen 1926, Visarius. M 1.75.

2. **Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk.** Von Hermann Muckermann. 4., erweiterte Aufl. kl. 8° (IV u. 66 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—.

3. **Im Dienste von Mutter und Kind.** Eine Pastorallehre für Hebammen, Säuglingspflegerinnen und angehende Mütter. Von Weihbischof W. Burger. 2., verm. Aufl. kl. 8° (39 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—.

4. **Der Brautunterricht.** Eine praktische Anleitung für den Seelsorgsklerus von Karl Rieder (Hirt und Herde 13). 8° (VIII u. 40 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—, geb. M 2.—.

5. **Eheunterricht** von Jos. Schwarz. 12° (62 S.) Rottenburg a. N. 1927, Bader.

6. **Weihevolle Mutterschaft.** Vier Vorträge den christlichen Frauen und Müttern zur stillen Besinnung vorgelegt von Peter Schmitz S. V. D. kl. 8° (40 S.) Mödling 1925, Missionsdruckerei St. Gabriel. S —.80.

7. **Gesellschaftssitten und Sittengesetz.** Von Konrad Graf Preysing (Zur religiösen Lage der Gegenwart 15). 8° (47 S.) München 1927, Pfeiffer. M 1.80.

Über die Verhandlungen des 32. Evangelisch-sozialen Kongresses zu Halle (Juni 1925) berichtete das Theol. Literaturblatt (Leipzig 1926, 17. Dez., Sp. 414): „Die Aussprache über die Berechtigung der willkürlichen Geburtenbeschränkung und der Präventivmittel bietet — charakteristischer Weise! — das gleiche Bild, wie es der Kongreß für innere Mission in Dresden zeigte: die Ärzte wenden sich gegen die von Theologen und Pfarrern vertretene Lockerung der sittlichen Grundsätze. Diese Tatsache ist bezeichnend für die Ratlosigkeit der protestantischen Kirche angesichts des sexuellen Problems ...“ Daß die katholische Kirche in dieser Frage eine ganz andere, einheitliche und konsequente Haltung einnimmt, daß sie ewige Grundsätze nicht um zeitlichen Vorteils oder Nachteils willen preisgibt, zeigen die 1—6 aufgezählten Schriften zur Familienpflege, in denen Medizin, Biologie und Theologie, Natur und Übernatur in harmonischer Einheit das christliche Eheideal vorlegen. Auch diese Autoren haben Verständnis für die Not der Zeit, aber sie weisen andere Wege, als es die Preisgabe der Grundsätze ist, Wege der sittlichen Höherbildung, wie sie gegenüber dem materialistischen Zuge der Zeit unserem Volke bitter not tun: Enthaltsamkeit oder ideale Opfergesinnung.

1. So kommt der durch andere Schriften und Vorträge schon bekannte Dr. Liertz auf dem Wege von der „naturgeschichtlichen Unterlage der Ehe“ über die „seelischen Voraussetzungen“ auf die „sittlichen Forderungen an die Ehe“, die ganz mit den theologischen übereinstimmen. Dieser dritte Teil ist auch am feinsten und schönsten durchgearbeitet, während der erste Teil fast etwas zu weitläufig und eingehend ist. Manches, z. B. S. 26 ff, hätte ohne Schaden für das Verständnis entfallen können. Zwei Stellen hätten wir unbedingt gestrichen gewünscht, weil sie zum wenigsten nur problematischer Natur sind, aber leicht zu falschen Schlüssen führen können: S. 21 die genaue Schilderung der Entwicklungsformen des Fötus und deren Beziehung zur Entwicklung der ganzen lebenden Schöpfung „durch Jahrmilliarden“; S. 73 ff die Wege zum Liebesziel nach Freud. S. 20 oben, wo vom Zeitpunkt der Beseelung gesprochen wird, ist nicht klar, was das „hier“ bedeutet. S. 63 oben soll es wohl statt „Dankbarkeit“ heißen: „Denkarbeit“. — 2. Hermann Muckermann kommt über die Keimzellforschung und deren für die Vererbungswissenschaft verarbeiteten Resultate zu den gleichen sittlichen Forderungen. Freilich kann man die aus dem Pflanzenleben gewonnenen Erkenntnisse und Experimente nicht direkt auf den Menschen übertragen, und menschliche Keimzellen nach bloßer biologischer Auswahl

zusammenführen, weil beim Menschen eben auch die höheren Elemente, die ein würdiges Zusammenleben bedingen, in Anschlag zu bringen sind; deshalb müssen die rassenhygienischen Forderungen unter Berücksichtigung der Sittengesetze gemäßigt werden; in der Form, wie sie M. vorlegt, können sie angenommen werden.

3. Weihbischof Dr. Burger hatte schon früher einen sehr gediegenen Hebammenunterricht herausgegeben (Die kathol. Hebamme im Dienste der Seelsorge, 1920); diese Schrift, erweitert und vertieft, mit einem schönen Titelbild (Mariä Heimsuchung von Baldung, im Freiburger Münster), wird jetzt auch weiteren Kreisen, Säuglingspflegerinnen und werdenden Müttern dargeboten und sollte die weiteste Verbreitung finden. Angefügt sind auch die Fragen aus dem Taufritus und die notwendigsten Gebete für Sterbende.

4 u. 5 bieten den Brautunterricht, diese so notwendige Belehrung in feiner, taktvoller und zu Herzen gehender Form. Beide betonen mit Recht die Forderung größerer Enthaltsamkeit unter den Ehegatten zur Übung für die Zeit, wo sie notwendig wird, und zur Vergeistigung des Ehelebens. Aber wie diese Forderung gestellt wird, darin unterscheiden sich die beiden Verfasser. Da ziehe ich die von Pfarrer Rieder gewählte Form vor: die Gatten sollten nicht so sehr auf dem Recht der Forderung oder Verweigerung bestehen, sondern in liebevollem Eingehen auf die Bedürfnisse des anderen Teiles die Frage lösen. Nur hätte ich auf S. 22 den Ausspruch des Dr. Milville weggelassen, der zu rigoros ist und mit den übrigen ärztlichen Stimmen nicht harmoniert. Pfarrer Schwarz hätte wenigstens den Anhang aus Landmanns Buch weglassen sollen, und auch sonst nicht nur die Unenthaltsamkeit der Männer an den krassesten Beispielen zeigen sollen. Es gibt auch taktvolle Männer und rücksichtslose Frauen; ich spreche da nicht so sehr von natürlicher Kälte, für die sie weniger können, sondern vor allem von einer Selbstherrlichkeit, die glaubt, daß alles sich nach ihrer Laune und ihrem Wunsch zu richten habe; unter solchen Frauen leiden auch Männer sehr tief, nur werden diese Leiden nicht bekannt, weil der Mann keine Gelegenheit hat, bei der Hebamme oder dem Arzt zu klagen. Ebenso gibt es auch unersättliche Frauen. Wenn man also Extreme von einer Seite erwähnt, muß man auch des anderen Extrems gedenken, oder besser, man verzichtet auf diese Beispiele und sagt beiden Teilen ihre Pflicht. Ferner gibt es nicht nur einzelne, sondern viele Frauen, die aus psychologischen Gründen während der Schwangerschaft den Verkehr schwer entbehren; er ist ihnen ein Zeichen, daß sie dem Mann noch von Wert sind und hebt die Freudigkeit in der schweren Zeit. Mir will scheinen, daß wir manchmal in diesen Dingen ins Frauenrechtlerische hineinkommen, wie man früher vielleicht zu sehr auf dem Standpunkt des Mannes stand. Beide sind gleichberechtigt, aber beide auch zu liebevollem Behandeln des Rechtes verpflichtet. — 6. Die gleichen christlichen Grundsätze und Forderungen sind von Schmitz in vier anziehenden Exerzitienvorträgen geboten, von denen der letzte den Kommunionvortrag abgibt. Wer den Stoff gleich in rhetorischer Form mit packenden Illustrationen haben will, wird mit Nutzen die Vorträge lesen.

7. Man hat es in den letzten Jahren mit Recht bedauert, daß in dem Abwehrkampf gegen moderne Unsitten die sogenannte „Gesellschaft", anstatt

Führerin zu sein, versagt habe. Nun wird sie von einem ihrer Söhne an ihre heilige Pflicht erinnert, und zwar in einer feinsinnigen, aber philosophisch, theologisch und kulturhistorisch wohl begründeten Weise, die trotzdem auch wieder Verständnis hat für wohlberechtigte Forderungen der gesellschaftlichen Sitten. Der Münchener Dompredigerr Graf Preysing geht aus vom Begriff dessen, was man „Gesellschaft" nennt, zeigt ihre Berechtigung, aber auch ihre Verpflichtung bezüglich des katholischen Sittengesetzes; wenn die gesellschaftlichen Sitten diesem nicht entsprechen, sind sie entweder Unsitten oder gehaltlose Schemen; entsprechen sie ihm aber, so sind sie ihm Stützen und Ausdruck, ja sie werden dann Verdienst und Tugend. Von dieser Grundlage aus werden dann die zwei Gebiete beurteilt, in denen eine Reform am meisten nottut, Kleidermode und Tanz. Die Ausführungen sind so maßvoll, zeigen aber doch den ganzen Ernst der Verantwortung, daß sie ihre Wirkung nicht verfehlen werden, wenn sie — und das möchten wir dringend wünschen — von allen, die der Gesellschaft angehören oder angehören wollen, gelesen und beherzigt werden. Die Schrift klingt aus mit den Kundgebungen der kirchlichen Autorität.

Außerordentliche Seelsorge.

1. **Vereinsseelsorge** nebst Einführung in die Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre, von J. Herr unter Mitwirkung verschiedener Fachmänner. 8° (VIII u. 383 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 5.40, geb. M 6.70.

2. **Die Leitung des Dritten Ordens.** Handbuch von H. Holzapfel O. F. M. kl. 8° (164 S.) München 1925, Pfeiffer. Geb. M 4.—.

3. **Handbuch für die Leiter Marianischer Kongregationen** von A. Bangha S. J. kl. 8° (424 S.) Innsbruck 1926, Marianischer Verlag. S 10.—.

4. **Pfarrer Eichhorn zur Arbeiterfrage** (Eine Auslese aus seinen Schriften). Von R. Kuppe. 8° (100 S.) Wien o. J., Typograph. Anstalt. S 2.50, geb. S 3.50.

5. **Religiöse Volkskunde.** Ein Versuch von J. Weigert (Hirt und Herde 11). 8° (VI u. 124 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.20, geb. M 3.20.

6. **Aus der inneren Mission einer Großstadtgemeinde.** Von E. Dubowy. 8° (68 S.) Linz 1925, Preßverein.

7. **Aus der Seelsorge für kath. Hotel- und Gastwirtsangestellte.** Von Fr. Helm. gr. 8° (20 S.) Freiburg 1925, Selbstverlag des Badischen Landesausschusses für kath. Hotel- und Gastwirtsangestellten-Seelsorge, Werderstr. 4.

Die hier angezeigten Bücher und Schriften beschäftigen sich mit einzelnen Teilen der sogenannten außerordentlichen Seelsorge, die dort einsetzen muß, wo ganze Stände von der gewöhnlichen Pfarrseelsorge nicht genügend oder gar nicht mehr erfaßt werden, wo die Leute nicht mehr selbst kommen, oft gar nicht kommen können. — 1. Ein Hauptmittel dieser Art ist die Vereinsseelsorge. Sie stellt, besonders in größeren Städten nicht geringe Anforderungen an die Geistlichkeit. Da kann das Buch von Stadtpfarrer Dr. Herr in Frankfurt (früher Regens in Limburg) sehr gute Dienste leisten. Es bietet zunächst ein gutes Kompendium der Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre auf katholischem Standpunkt und vor allem in Beziehung auf das Sittengesetz, so daß der angehende Vereinspräses einen Überblick

gewinnt, und dann mit Hilfe der angeführten Literatur sich weiterbilden kann. Der zweite Teil bringt die allgemeinen Grundsätze für Vereinsgründung und -leitung mit treffenden Winken zur Vermeidung von Gefahren, die oft für das Familienleben daraus entstehen. Dann werden teils vom Verf., teils von Mitarbeitern die hauptsächlichsten Arten der Vereine, ihre Geschichte, Zwecke, Verbände, Organisation samt Literatur darüber behandelt. Das Buch gehört in die Bücherei eines jeden Vereinspräses. — 2. Eine Art von Vereinen, die im vorhergehenden nur kurz erwähnt wurden, behandelt P. Holzapfel im besonderen: den Dritten Orden des hl. Franziskus, also einen rein kirchlichen Verein, während Herr mehr die sozialen Vereine auf konfessioneller Grundlage vor Augen hatte. Auf Grund des kirchlichen Gesetzbuches wird die religiöse Seite, der eigentliche Zweck und Beziehungen zu anderen kirchlichen Vereinigungen und zur Pfarrseelsorge dargestellt, dem dann im zweiten Teil die rechtliche Organisation folgt. Im Anhang die Regel, ein Verzeichnis der Heiligen und Seligen des Dritten Ordens samt Literatur. — 3. Ein Seitenstück dazu ist das Buch von P. Bangha, dem mehrjährigen Leiter des Internationalen Sekretariates Marianischer Kongregationen in Rom. Das Werk, das sowohl als erste Einführung wie als Nachschlagebuch dienen kann, ist so gediegen und reichhaltig, daß es bald jedem Kongregationspräses unentbehrlich sein wird. Es bietet Stoff für Kongregationsvorträge, wie etwa der Abschnitt über die Marienverehrung oder über das Apostolat, gibt Aufschluß über theoretische und praktische Fragen des Kongregationslebens, sagt im Anhang, wo Literatur und verschiedene Gebrauchsgegenstände für den Kongregationsbetrieb zu haben sind. Ein reichhaltiges Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch.

4. Die Schrift von Dr. Kuppe gibt einen Einblick in die traurigen Verhältnisse eines Arbeiterviertels von Wien (Floridsdorf) aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, aber auch in den heiligen Eifer des Pfarrers Eichhorn, Chorherrn von Klosterneuburg, der damals, als eine soziale Fürsorge erst auf den Weg war, allein Ungeheueres für das seelische und leibliche Wohl der Arbeiter geleistet hat. Sie wird sehr gute Dienste leisten für das Einfühlen in die Seele des Arbeiters, aber auch starke Anregung geben zu aufopfernder priesterlicher Tätigkeit. — 5. Für die Seelsorge in bäuerlichen Gemeinden will der gründliche Kenner des Bauernstandes, Pfarrer Weigert, eine Anleitung geben zum Verständnis der religiösen und sittlichen Eigenart dieses Standes. Er nennt sein Büchlein bescheiden einen „Versuch", doch dürfte der Versuch ein gelungener sein, wenn auch manches nach Ort und Verhältnissen Verschiedene vom einzelnen Seelsorger zu ergänzen sein wird.

6. In die Großstadt mit fluktuierender Industriebevölkerung führt uns der Breslauer Domvikar Dr. Dubowy in seiner Schrift, die einen Separatabdruck von mehreren Artikeln in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift bildet. Er zeigt die Entwicklung einer organisierten Laienseelsorgshilfe, ihre Methoden und Erfolge und zieht daraus die Ergebnisse in praktischen Vorschlägen für ähnliche Organisationen der inneren Mission. — 7. Ein Stand, dessen Angehörige sich in unserer Zeit immer noch vermehren, war bis in die neueste Zeit von der Seelsorge fast gar nicht zu erfassen, und hätte es

doch so bitter notwendig: die Angestellten in Hotels und Gastwirtschaften. In der Sorge für diese waren uns die Protestanten voraus, und erst in der jüngsten Zeit begann man in der Schweiz auch von katholischer Seite Fürsorge zu treffen. Einzelne Versuche in Deutschland wurden durch den Krieg wieder vereitelt oder beeinträchtigt. Nun aber fing man auch hier an, zunächst in Freiburg und München, diese Verlassenen aufzusuchen und, soweit es ihr Dienst erlaubt, zu pastorieren, was jetzt Nachahmung findet in anderen Städten. Die kurze Schrift stellt die Berichte zusammen über die Anfänge und Methoden, die in Freiburg in kurzer Zeit zu einem nicht zu unterschätzenden Erfolg geführt haben.

Albert Schmitt S. J.

Homiletik

Praktischer Kursus der Homiletik. Anleitung zur wirksamen Verwaltung des Predigtamtes, zunächst für Priesterseminarien, von Jakob Herr. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 193 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 4.80. — Das Buch, von einem praktischen Seelsorger und tüchtigen Prediger verfaßt, enthält eine Menge kostbarer Winke, Gedanken, Vorschläge und Skizzen, die sowohl der Lehrer der geistlichen Beredsamkeit als der Prediger selbst mit Dank annehmen wird. Aber als Homiletik, als Theorie, bedeutet es keinen Fortschritt. Schade, daß H. das Werk von Josef Jungmann S. J. († 1885) nur in Nebensächlichem benutzt, die durch diesen bedeutenden Mann erzielten Resultate aber nicht verwertet: die Klarheit der Begriffe, welche doch auch für eine praktische Disziplin große Bedeutung hat; den beständigen Hinweis auf die tiefsten Gründe der homiletischen Regeln, deren Kenntnis allein vor ihrer mechanischen Anwendung zu sichern vermag; die prinzipielle Scheidung zwischen der didaskalischen und paregoretischen Form und die damit zusammenhängende prinzipielle Einbeziehung des religiösen „Unterrichts" (Unterweisung) in die Theorie der geistlichen Beredsamkeit, von der die richtige Einschätzung und wirksame Weise der Schulkatechese und der katechetischen Predigt abhängt. Wenn J.s Werk auch nicht die Vollendung der Homiletik bedeutete, so doch einen bedeutenden Fortschritt: J. hat den schon durch Ludwig von Granada ausgesprochenen Wunsch, die Theorie der geistlichen Beredsamkeit nicht auf die profane Rhetorik zu bauen, sondern sie auf eigene Füße zu stellen, im großen Ganzen erfüllt.

1. **Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift.** In thematischen Homilien dargetan zum Studium und zum Gebrauch, mit einem Anhang von thematischen Predigten. Von Franz Stingeder. 3 Hefte. gr. 8° (84, 86 u. 175 S.) Linz 1924/25, Kath. Preßverein.

2. **Weg, Wahrheit und Leben.** Homilien über freie Texte im Gedankenkreis der Sonntagsevangelien. Von Joh. Engel. I: Advent bis Pfingsten. 3./4. Aufl. kl. 8° (257 S.) Breslau 1925, Aderholz.

Beide Werke hat Bischof Keppler in dem oben S. 285 ff besprochenen Vortrag „sehr gute Anfänge" in der homiletischen Behandlung von frei-

gewählten Schrifttexten außer dem Rahmen der Sonn- und Festtagsperikopen genannt. Damit ist ihr Wert von kompetenter Stelle anerkannt. Beide Homileten bieten Gediegenes und Praktisches, allerdings in verschiedener Weise. Engels Vorträge können vom Prediger ohne große eigene Arbeit benützt werden; Stingeders Homilien regen an, lassen „die homiletische Fülle der Heiligen Schrift" klar erkennen, fordern aber für die praktische Benützung viel Eigenarbeit. — Msgr. Dr. Stingeder ist in der Herausarbeitung des Gedankenreichtums der Schrift ein wirklicher Meister. Man lese etwa die Homilie über 3 Kg 18,7—13 und man wird staunen, welch reichen Wahrheitsgehalt man in einem so kurzen Abschnitt entdeckt, wenn man versteht, zwischen den Zeilen zu lesen, sich in die handelnden Personen und ihre Umgebung „psychologisch zu vertiefen", d. h. sich in den ganzen Vorgang hineinzudenken und hineinzufühlen und ihn den psychologischen Gesetzen gemäß zu betrachten. In der Aufdeckung und Darbietung des biblischen Wahrheitsgehaltes und zwar gerade jener Gedanken, welche den Willen packen und dadurch das Leben beeinflussen, darin besteht ja eigentlich die Kraft und der Hochwert der Homilie. Und diese erste und wichtigste Aufgabe des Homileten darf durch die daran zu knüpfenden praktischen Anwendungen und Ratschläge nicht zurückgedrängt oder beeinträchtigt werden, soll die Homilie nicht an Wert und Wertschätzung verlieren und Gefahr laufen, allmählich wieder zum geistlosen Moralisieren im Anschluß an eine oberflächlich erfaßte Schriftstelle herabzusinken. St. ist beim größten Meister der Homilie in die Schule gegangen; vom heiligen Predigerpatron Chrysostomus hat er die Adern und Äderchen des Goldschatzes der Schrift entdecken gelernt.

Engel benützt mit Vorliebe neuere Exegeten, und man muß sie benützen. Über das soziale, politische und kulturelle Leben der damaligen Zeit geben sie mehr Aufschluß und ermöglichen darum dem Homileten, die Schrifterklärung interessanter zu gestalten, ja zum Teil auch den Wahrheitsgehalt besser herauszuarbeiten. Man lese z. B. die Homilie E.s über die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen. Aber die eigentlichen Kraftgedanken für die Kanzel finden und heben, daß muß man doch vor allem von Chrysostomus lernen. Nicht wenige Homilien E.s würden an Tiefe erheblich gewinnen, würden sie mehr mit Chrysostomus-Gedanken gespeist. Desungeachtet bleibt das von Bischof Keppler in einem Geleitwort gespendete Lob sicher bestehen und man wird sich mit Recht über ihre rasche Verbreitung freuen (seit 1923 vier Auflagen). — Man möchte einen ähnlichen Erfolg Stingeder wünschen, damit durch ihn nicht nur zwei oder drei, sondern viele Tausende von Priestern die unerschöpflichen Schätze der Schrift kennen und lieben lernen, die Wucht und Kraft und zugleich die Schönheit und rednerische Eignung der biblischen Gedanken; damit endlich mit dem Vorurteil aufgeräumt würde, „als entbehre die Homilie des rhetorischen Aufbaues und der rhetorischen Kraft"; damit alle sehen, „daß auch die Homilie sich in eine Form bringen läßt, die den Anforderungen der heutigen Homiletik vollauf entspricht" (Geleitwort zum 2. Heft). Aber einer weiteren Verbreitung stehen Hindernisse entgegen, die zum Teil in körperlichen Leiden ihren Grund haben dürften, die dem Verf. „auf Schritt und Tritt hemmend in den Weg" treten (ebd.): stilistische Mängel

(z. B. Unebenheiten, veraltete Formen, unnotwendige Weitschweifigkeiten); Mängel im Druck (die behandelten Schrifttexte sind z. B. vor jeder Homilie zweimal abgedruckt); zum Teil hangen sie mit der Eigenart des Verf.s zusammen, der nicht zufrieden ist, bevor er das ganze Gold des Textes nicht nur gehoben, sondern auch ausgemünzt hat für das Leben. So werden seine Homilien übermäßig lang. St. wirkt gewiß nie langweilig; er ist ein tüchtiger Redner, beständig in Kommunikation mit seinen Zuhörern, ein gründlicher Kenner des Herzens und Lebens, ein tiefer Geist. Trotzdem, scheint mir, wäre auch hier weniger tatsächlich mehr. Der Nutzen für das Reich Gottes wäre größer. Nicht jede praktische Anwendung des Schrifttextes brauchte weit ausgesponnen zu werden; für den benützenden Priester genügten Andeutungen. Und auch vor dem Volk wird man häufig mit kurzen praktischen Fingerzeigen zufrieden sein, um mehr Zeit und Kraft auf einen besonders wichtigen Punkt verwenden zu können, wie Chrysostomus tut. Wollte man auf der Kanzel in der ausführlichen Weise St.s vorgehen, so könnte man unmöglich ganze Bücher der Schrift homiletisch behandeln.

1. **Feurige Wolke.** Kanzelvorträge für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Von Robert Linhardt. 2 Bde. 8° (X u. 178, VI u. 138 S.) Freiburg 1925/26, Herder. M 5.30, geb. M 8.10.

2. **Homilien der Zeit** auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Von Michael Pfliegler. 8° (X u. 309 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.50, geb. M 6.—.

Predigten nach dem allzeit geltenden, vom hl. Klemens Maria Hofbauer ausgesprochenem Grundsatze: in der Gegenwart muß das Evangelium neu gepredigt werden. Linhardt nennt die neue Predigt „freigeformte Predigt", eine ganz richtige Bezeichnung, wenn man darunter das Sichfreimachen vom Mechanismus der homiletischen Regeln versteht, z. B.: jede Predigt muß Einleitung und Schluß von bestimmter Länge, angekündigte (zwei oder drei) Teile, einen ganz einheitlichen Zweck haben. Von den wohlverstandenen homiletischen Vorschriften selbst darf auch die Predigt der Gegenwart sich nicht freimachen; denn sie sind in der sich nie ändernden Menschennatur und im bis zum Zeitenende gleichbleibenden Zweck der Predigt begründet. Das höchste, alles beherrschende Gesetz für den Prediger wird immer die seelsorgliche Frage sein: Wie predige ich praktisch, lebenswirksam, oder nach Linhardts Worten: „Wie erwecke ich, wie packe ich, wie führe ich den Zuhörer zum Ziele?" Wenn Pfliegler meint, unsere Predigten seien oft an Menschen gerichtet, denen es nicht einfällt, in die Kirche zu kommen, wir müßten deshalb „aus unseren schönen Kirchen heraus ins Heidenland der Gassen und Plätze und Versammlungen ziehen", so ist nach jenem großen Gesetz zu sagen, daß wir unsere Predigten in den Kirchen eben auf Kirchenbesucher einstellen, die Kirchenflüchtigen aber wirklich anderswo suchen müssen, und wäre es auch auf Gassen und Plätzen. — Wir Theoretiker müssen wieder einmal von den Praktikern lernen: nicht neue Vorschriften, nein, sondern zeitgemäße Formulierung und Anwendung der alten. Was L., ein ausgezeichneter Kenner des modernen Menschen, mit Nachdruck fordert: inneres Ergriffensein des Predigers, „Erlebnis" für die Zuhörer, „erarbeitende Methode" usw., findet sich z. B. bei J. Jungmann sachlich alles und zum Teil sehr kräftig ausgesprochen und

begründet, aber in einer dem Menschen der Gegenwart nicht mehr geläufigen Sprache. — Linhardts Vorträge sind überaus anregend, interessant, schön und nicht wenige auch von bedeutender Kraft. Pfliegler Homilien, die aber nicht Homilien in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung genannt werden können, sind Vorträge eines mitten im modernen Leben stehenden, sprachgewandten und überaus tätigen Priesters, die aber das tiefere Sichversenken in die behandelten Glaubensgedanken nicht selten vermissen lassen.

Gottes Gnadenruf und die Antwort der Menschenseele. Fastenhomilien und Fastenlesungen von Karl Rieder. 3./4., verb. Aufl. 8° (58 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.30. — Diese Fastenhomilien zeigen, wie praktisch, eindrucksvoll und anregend Gestalten aus der biblischen Geschichte homiletisch behandelt werden können, wenn sie als sich immer wiederholende Menschentypen aufgefaßt werden. Sie sind ein Auszug aus des Verf.s jetzt vergriffener Homiliensammlung „Auf Gottes Saatfeld". Der Verf. wählt aus der Apostelgeschichte Persönlichkeiten (Saulus vor Damaskus, Lydia und der Kerkermeister in Philippi, die Gelehrten in Athen, die beichtenden und ihre schlechten Bücher verbrennenden Ephesier, Felix und Drusilla), an welche der Gnadenruf Gottes unter verschiedenen Umständen und mit verschiedenem Erfolg erging.

Die Sonntagsepisteln für Homilien bearbeitet, von Jos. Ries. 2 Bde. 8° (IV u. 439, 510 S.) Paderborn 1925/26, Schöningh. M 11.— geb. M 13.—. Eine überaus reiche Quelle homiletischer Gedanken ist dem Prediger in diesem neuen Werk des Seminarregens von St. Peter im Schwarzwald eröffnet. Gewiß wird es wie des Verf.s „Sonntagsevangelien", dem es in Aufbau, Einrichtung und Ausstattung gleicht, reichen Anklang finden. — Im allgemeinen sei die Bemerkung erlaubt, daß man den ausdrücklich angegebenen Einteilungen leicht zu viel Ehre antut. Jede Predigt muß allerdings innerlich gegliedert sein nach logischen und psychologischen Rücksichten, aber hat es einen Wert, diese Teile ausdrücklich zu nennen, wenn sich darin nicht entweder Geist zeigt oder die Zuhörer den Grund dieses Vorgehens einsehen? Doch trifft dies nicht die ausgeführten Homilien des Verf.s; die beigegebenen Skizzen aber sollen mit ihrer Gliederung dem Benützer vielleicht nur Gesichtspunkte bieten.

Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven und Triduen und für Religionsvorträge in Standesvereinen von Max Kassiepe O. M. J. 4., verb. Aufl. 1. und 2. Bd. gr. 8° (VIII u. 287, VIII u. 492 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 4.80 u. 7.80, geb. M 6.60 u. 9.60. — Seit der Besprechung der 1.—3. Auflage des vierbändigen Handbuches in dieser Zeitschrift 48 (1924) 303 f ist dieses „Standardwerk", wie es Kard. van Rossum nennt, von höchster kirchlicher Seite warm empfohlen worden. Die wichtigste Verbesserung der neuen Auflage besteht in der Beigabe von drei alphabetischen Inhaltsverzeichnissen (Predigten, Sachen, Personen).

Michael Gatterer S. J.

Der moderne Redner. Eine Einführung in die Redekunst nebst einer kurzen Geschichte der Beredsamkeit und einer Sammlung vollständiger Reden aus neuester Zeit zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunter-

richt. Von Konrad Lienert O. S. B. 6., vollständig umgearb. Auflage. 8° (405 S.) Einsiedeln o. J., Benziger. M 5.—. Wir können uns freuen, daß L.s Arbeit so viel Anerkennung fand, daß sie bereits die 6. Auflage erlebt. L. lehrt Rhetorik in kurzer, aber sehr klarer Weise. Vorzüglich ist die Sammlung vollständiger moderner Reden (210—393). Daneben bietet L. aber auch reichlich gut gearbeitete Skizzen (S. 59—71). Beides benötigen eben Lehrer und Schüler. Sowohl Profanrednern als geistlichen Rednern wird das Werk die besten Dienste leisten.

Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien. Von Jos. Jatsch. 2. u. 3., verbesserte Auflage. 8° (VIII u. 479 S.) Freiburg 1926, Herder. M 7.50, geb. M 9.—. Der Verf., Lehrer der Pastoraltheologie an der deutschen Universität in Prag, gibt seinen Vorträgen eine einfache aber treffende Überschrift im Gegensatz zu manchen modernen geistlichen Rednern, die sich über die Metaphern und Allegorien der Alten lustig machen, aber selbst in die gleiche Geschmacklosigkeit verfallen. J. behandelt zum großen Teil hochmoderne Themata — als Beispiele seien genannt: öffentlicher Gottesdienst, Laienmoral, der Mißerfolg des Christentums, christliche Gleichheit — und er behandelt sie als einer, der die Verhältnisse kennt. Er spricht offen und klar und mit großer Bestimmtheit. J. verfällt auch nicht in den schweren rhetorischen Fehler, Gemütsbewegungen hervorzurufen und die Entwicklung der Gemütstätigkeit den Zuhörern zu überlassen. Diese apologetischen Vorträge können als Musterbeispiele jedem modernen geistlichen Redner an die Hand gegeben werden.

Im Geiste des Evangeliums. Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage von Jos. Tongelen. I: Der Weihnachtskreis. 8° (144 S.); II: Der Osterkreis (161 S.) Innsbruck [1927], Tyrolia. — Auch T. spricht vor großstädtischem Publikum; er spricht mit Milde, doch immer so, daß neben dem didaktischen Element auch das bewegende, je nach der Art der Vorträge mehr oder minder, in den Vordergrund tritt. Als einen besonderen Vorzug nennen wir die Popularität dieser Vorträge. T. rechnet eben, wie es der gute Redner immer tut, mit der Fassungskraft seiner Zuhörer; er kennt die moderne Unwissenheit in religiösen Dingen und weiß, das alles, was der Prediger sagt, jener Weise zu denken und zu empfinden entsprechen muß, die von Natur allen Menschen gemein ist. Die Predigten, deren jede einen gediegenen und durchdachten Inhalt bietet, können mit gutem Gewissen empfohlen werden.

Karl Pfistermeister S. J.

Über das Königtum Christi.

1. **Jesus Christus der König der Welt.** Von O. Cohausz S. J. 8° (158 S.) Steyl 1926, Missionsdruckerei.

2. **Gedanken zu Predigten über das Königtum Christi** von Cl. Bettenburg. 8° (94 S.) Hildesheim 1926, Borgmeyer. M 1.80.

3. **Christkönigsfest.** 6 Vorträge nach den Gedanken der Christkönigs-Enzyklika Pius XI. Von K. Faustmann. gr. 8° (IV u. 87 S.) Regensburg 1926, Manz. M 2.–.

4. **La Regalità del Cristo.** Von G. Zanchetta. kl. 8° (197 S.) Milano 1926, Vita e Pensiero. L 8.—.

5. **Das soziale Königtum Christi.** Von K. Algermissen (Neutest. Predigten 6). 8° (IV u. 171 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 3.60.

6. **Das Königtum Christi.** Von Ferd. Frodl S. J. 8° (150 S.) Wien 1926, Typograph. Anstalt. S 3.50.

7. **Christus König.** Von O. Meller. 12° (64 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag. M —.60.

8. **Das Königtum Christi in Europa.** Von K. Ziesché. 8° (VIII u. 128 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.—.

Die Enzyklika Pius IX *Quas primas* vom 11. Dez. 1925, mit der das Christkönigsfest eingeführt wurde, hat eine reiche Literatur hervorgerufen. Unsere Übersicht macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Die Mehrzahl der erschienenen Schriften will dem Prediger dienen, hat doch der Hl. Vater ausdrücklich den Wunsch ausgesprochen, es mögen die Gläubigen in Predigtzyklen über Sinn und Bedeutung des neuen Festes aufgeklärt und darauf vorbereitet werden. Meist werden die Gedanken des Rundschreibens in engerer oder loserer Anlehnung an dessen Wortlaut dargelegt. Eine Reihe von Schriften (5—8) hebt mehr die soziale Bedeutung des Königtums Christi hervor.

1. Cohausz möchte mit seinem gediegenen Büchlein Laien in die Bedeutung des Festes einführen, Priestern einige Gedanken für die Predigten bieten (Vorw.). Im ersten Teil wird die „Berechtigung der Königsherrschaft Jesu Christi" aus der Hl. Schrift begründet. Es werden nicht nur die in der Enzyklika angeführten oder angedeuteten Schriftstellen erklärt, sondern die ganze biblische Lehre über Christi Königtum dargelegt. Im zweiten Teile, „Neuaufrichtung der Königsherrschaft Jesu Christi in der Welt", wird das Königtum Christi in den einzelnen Ständen behandelt: Das Königtum Christi und die Kinder, in der Schule, das Königtum Christi und die Männer, die Frauen, die Jugend, im öffentlichen Leben. — 2. Bettenburg schöpft seine Predigtgedanken aus Bibel und Dogmatik und gruppiert sie in meist dreigliedrigen Skizzen nach den Gesichtspunkten: Christus König der Menschheit, Gesetzgeber, König der Wahrheit, der Gerechtigkeit, König am Kreuze, König im Tabernakel. Bei Ausführung dieser Skizzen wird sich freilich zeigen, daß eine Predigt für die mitunter weit auseinander liegenden Gedanken ein zu enger Rahmen ist. — 3. Faustmann will dem Gemälde des Hl. Vaters einen volkstümlichen Rahmen geben (Vorw.). Was diese Vorträge besonders auszeichnet, ist die Frische und Anschaulichkeit der Darstellung. — 4. Zanchetta wurde von der Herz Jesu-Universität in Mailand zur Abfassung seines Buches aufgefordert. (P. Gemelli im Vorwort.) Es werden die Gedanken des päpstlichen Rundschreibens in erweiterter Fassung geboten unter den Gesichtspunkten: Das Reich, der König, die Eroberung, Mittel und Methoden der Eroberung, Feinde und Freunde des Königs. Im Anhang wird der italienische Wortlaut der Enzyklika gebracht.

5. Algermissen gibt seinen in derselben Sammlung schon früher unter dem Titel „Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre" erschienenen biblischen Predigten in der 2. Auflage den neuen Titel „Das soziale König-

tum Christi". Die klar disponierten, in schlichter Sprache geschriebenen Predigten bieten reichen Stoff zu Vorträgen über die Stellung Christi zu Eigentum und Besitz, zur Arbeit, zu Ehe und Familie, Gesellschaft, Karitas und Fürsorge. Die Schlußpredigt geht auf die päpstliche Enzyklika ein. — 6. Frodl zeichnet im ersten Teil seiner Schrift den historischen Hintergrund zu den lapidaren Sätzen des Hl. Vaters über Entwicklung und Folgen des Laizismus. Vier Stufen werden im Entwicklungsgang des Laizismus hervorgehoben: Die 1. Stufe liegt in der zweiten Hälfte des Mittelalters, als man im Streit zwischen Papst und Kaiser die prinzipielle Frage über das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander aufrollte, die 2. im 16. Jahrh. mit dem Hochkommen des Staatskirchentums. Die 3. beginnt mit dem Durchdringen des Liberalismus, die 4. in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh.s mit dem eigentlichen, aus Amerika stammenden Laizismus. Es werden aber auch die Kräfte aufgezeigt, die die genannte Entwicklung beeinflußten. Bei Schilderung der Folgen des Laizismus greift F. auf das erste Rundschreiben des Hl. Vaters über den „Frieden Christi im Reich Christi" zurück, auf das sich der Papst selbst ausdrücklich beruft. Zuerst wird gezeigt, daß die dort beklagten Zeitübel tatsächlich Folgen des Laizismus sind, sodann wird der unheilvolle Einfluß des Laizismus auf das gesellschaftliche Leben und auf das Wirtschaftsleben dargelegt. Im zweiten Teil werden die dogmatisch-aszetischen Gedanken der Christkönigs-Enzyklika entwickelt. Im Anhang folgt die deutsche Übersetzung der beiden Rundschreiben über den Frieden und über das Königtum Christi. — 7. Meller sucht in seinem gehaltvollen Vortrag die Idee des Königtums aus den zeitgeschichtlichen Hüllen und Verdunkelungen herauszuheben und findet, „daß Königtum, wo immer es unverfälscht auftritt, soziales Königtum ist, Volkskönigtum, weil es aus dem Volk geboren ist, zum Volk sich bekennt und dem Volk sich liebend zuwendet, weil das Volk in ihm sich geborgen und erhoben zugleich fühlt" (S. 43). Sein Wesen ist im Königtum Christi am wahrsten verwirklicht. Treffendes wird gesagt über Gemeinschaftssinn, Autorität, Macht, Verantwortung, Bildung. — 8. Ziesché berührt sich in seinen Gedankengängen nicht selten mit P. Frodl. Was über die Bedeutung der freien Persönlichkeit, über Staat und Familie, Kirche und Schule, Autorität, Nation, Recht usw. gesagt wird, ist gewiß im Sinn des päpstlichen Rundschreibens, nur schade, daß die Gedanken durch die politische Zuspitzung viel von ihrer Kraft einbüßen. Die Schrift will die „politischen Grundanschauungen der rechtsstehenden Katholiken Deutschlands kurz darlegen" (Vorw.). Auch darin wird der hohe und freie Standpunkt der Enzyklika aufgegeben, wenn Ziesché den vom Papst gebrauchten Ausdruck Laizismus stillschweigend durch Judentum zu ersetzen scheint.

E. Maaß S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Anläßlich des goldenen Jubiläums dieser Zeitschrift überreichte die Schriftleitung Seiner Heiligkeit Papst Pius XI. als Ausdruck ihrer ehrfurchtsvollen Ergebenheit die fünfzig bis 1926 erschienenen Jahrgänge. Mit dankbarer Freude dürfen wir nunmehr das huldvolle Antwortschreiben unseren Lesern zur Kenntnis bringen, das der Schriftleitung von Seiner Eminenz Kardinalstaatssekretär Gasparri zugegangen ist.

Dal Vaticano, die 23. Maii 1927.

Reverendo Patri Moderatori
Ephemeridis vulgo
„Zeitschrift für katholische Theologie"

Reverendissime Pater,

Fasciculos ephemeridis, vestrorum lingua **„Zeitschrift für katholische Theologie"** *nuncupatae, quae quidem quinquaginta ante annos edi vulgarique coepta est, in totidem voluminibus collectos, Augustus Pontifex perlibenter excepit. De hisce vestris, per tam longum temporis spatium, in rem tam nobilem collatis laboribus, Sanctitas Sua magnopere gratulatur. Etenim, per istam ephemeridem, non modo catholicae veritati a veteribus recentioribusque erroribus defendendae, sed etiam theologiae ac philosophiae principiis ad Angelici Doctoris mentem explanandis assiduam dedistis operam, itemque de Ecclesiae historia, de Scriptura Sacra, de iuris disciplina in unoquoque ferme ephemeridis fasciculo erudite disserere consuevistis.*

Iure igitur dici potest ephemeridem de sacrarum rerum studiis provehendis bene meruisse, eamque tum prebyteris tum viris ex civili coetu, qui haec eadem studia excolunt, plurimum utilitatis et commodi profecto attulisse.

Quae cum ita sint, Sanctitas Sua minime dubitat quin et in posterum ephemeris eadem ipsa bona immo etiam ma-

iora his quae usque adhuc attulit, vestrorum omnium cura proferat, novaque in annos capiat incrementa.

His omnibus, dum de sibi oblato munere Augustus Pontifex grates quam plurimas agit, in coelestium donorum auspicium et in paternae voluntatis suae testimonium tibi et iis qui ephemeridem scribunt, leguntve Apostolicam Benedictionem peramanter impertit.

Ea qua par est observantia sum ac permaneo

Tibi

addictissimus

P. Card. Gaſparri

Abhandlungen

Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre

Von **Johann Stufler** S. J. — Innsbruck

Seit mehreren Jahren mußte ich in dieser Zeitschrift zu wiederholten Malen meine Erklärung der Konkurslehre des hl. Thomas gegen unberechtigte Einwände und Mißverständnisse in Schutz nehmen[1]). Hauptsächlich waren es Verteidiger der bannesianischen *praedeterminatio physica,* welche sie aufs heftigste bekämpften und nichts unversucht ließen, um zwischen ihr und der wahren Lehre des Aquinaten klaffende Widersprüche nachzuweisen. Die Kontroverse mit meinen bisherigen Gegnern kann im Wesentlichen als beendigt angesehen werden. Denn was sie noch zuletzt vorbrachten, war nichts anderes als eine Wiederholung des bereits früher Gesagten, weshalb es nicht nötig erschien, ihnen noch eine besondere Antwort zu geben.

Dagegen dürfte es jenen Lesern der Zeitschrift, die sich für diese Frage interessieren, aber aus den einzelnen Phasen der Kontroverse keinen klaren Überblick gewinnen konnten, sehr erwünscht sein, wenn ihnen alle strittigen Punkte in systematischer Ordnung vorgelegt würden mit dem Nachweise, daß bis jetzt auch nicht eine einzige Grundthese meiner Interpretation durch meine Gegner erschüttert, geschweige denn widerlegt worden ist. Ich werde demnach der folgenden Abhandlung die Einteilung meines Buches[2]), in

[1]) Vergl. diese Zeitschr. 46 (1922) 146—163; 47 (1923) 369—390; 533—564; 48 (1924) 305—314; 407—422; 610—625; 49 (1925) 62—86; 186—218; 50 (1926) 253—272.

[2]) Divi Thomae Aqu. doctrina de Deo operante in omni operatione creaturae, praesertim liberi arbitrii. Innsbruck 1923, Tyrolia.

dem ich die Lehre des hl. Thomas von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe ausführlich dargestellt habe, zugrunde legen, indem ich zuerst die Hauptsätze desselben kurz anführe und beweise, dann die hauptsächlichsten Einwände gegen jeden Satz erwähne und endlich ihnen meine Antwort gegenüberstelle. Auf diese Weise werden die Leser selbst imstande sein, sich ein objektives Urteil darüber zu bilden, ob meine Bemühungen nur *grandes passus extra viam* waren, wie meine Gegner vorgeben. Um aber selbst den Schein zu vermeiden, als kämpfte ich gegen Personen und nicht gegen Ansichten, werde ich absichtlich die Namen jener Kritiker verschweigen, welche die einzelnen Schwierigkeiten erhoben haben.

I.

Die Zentralidee, von der die ganze Auffassung des hl. Thomas von Gott als dem ersten Beweger aller Dinge getragen ist, läßt sich in dem Satze ausdrücken: Gott bewegt die geschaffenen Dinge nicht durch vorübergehende, zu ihrer Natur hinzukommende und zu jeder einzelnen Tätigkeit aufs neue gegebene, sondern vielmehr durch bleibende, in ihrer Natur selbst begründete und darum bei der Erschaffung in sie hineingelegte Impulse. Gott hat nämlich den Dingen zugleich mit ihrer Natur aktive Prinzipien und Kräfte gegeben, vermöge welcher sie *appetitu naturali per modum ponderis* zu den ihnen eigentümlichen Tätigkeiten und Bewegungen dauernd angetrieben werden. Die Naturdinge *(res naturales)* dürfen nicht aufgefaßt werden als eine träge, starre Masse, die nur dann reagiert, wenn sie von außen einen Anstoß erhält, sondern sind vielmehr beständig *in actu,* immer zur Tätigkeit bereit und gerüstet, und gehen, wenn sie durch nichts zurückgehalten werden und alle äußeren Bedingungen gegeben sind, von selbst, durch ihre innere Neigung in Tätigkeit oder Bewegung über. Thomas vergleicht diese Kräfte mit der Schwerkraft des Steines. Der Stein übt durch seine Schwerkraft, die ihm von Natur aus zukommt, beständig einen Druck auf die Unterlage aus, die ihn an der Bewegung nach abwärts hindert. Dieser beständige Druck ist ein Zeichen, daß die Schwerkraft aus sich kontinuierlich den Stein zum Mittelpunkt der Erde hinbewegen will; wird die Unterlage entfernt, dann geht die früher bloß virtuelle Bewegung sofort und spontan in die aktuelle über, ohne daß es nötig wäre, dem Steine noch einen eigenen Impuls zu geben. Ebenso hat das Feuer beständig einen Drang, sich aufwärts zu bewegen und Gegenstände, die ihm nahe gebracht werden, zu erwärmen und zu verbrennen.

Indem nun Gott diese Kräfte den Dingen bei der Erschaffung gegeben hat und sie immer im Dasein erhält, ist er in ihrem innersten Wesen unaufhörlich tätig und treibt sie durch dieselben als erster Beweger kontinuierlich zu den ihrer Natur entsprechenden Tätigkeiten an. Sind alle äußeren Bedingungen für diese Tätigkeit gegeben, dann setzt diese sofort spontan und aus innerem Drange ein, ohne daß es nötig wäre, daß Gott ihnen außerdem noch einen speziellen Impuls nach Art einer *praemotio physica* gäbe. Diese Art der göttlichen Bewegung durch innere natürliche Prinzipien drückt der englische Lehrer mit folgenden prägnanten Worten aus: „*Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est ita, ut quodammodo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantummodo ducuntur, quia nihil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, inquantum cooperantur inclinanti vel dirigenti per principium eis inditum*“[1]). Weiter sagt Thomas, daß die Dinge vermöge ihrer inneren Prinzipien ein natürliches Verlangen und Hinstreben nach ihrem Ziel haben, so daß sie spontan aus innerer Neigung das ausführen, was Gott ihnen als Ziel vorgesteckt hat: „*Ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sap. 8, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id, ad quod est divinitus ordinatum.*“[2])

Diese Bewegung durch innere bleibende Prinzipien oder diese *motio permanens et entitativa*, wie ich sie genannt habe, bildete natürlich einen Hauptangriffspunkt für meine Gegner. Einer von ihnen behauptete, der Begriff einer *motio permanens* sei ein Unding; denn Bewegung oder Veränderung sei nichts anderes als Übergang von einem Zustand zum andern und daher etwas Vorübergehendes, ein Mittleres zwischen Ruhe und Tätigkeit.

Der Einwand beruht teils auf einem Mißverständnisse, teils auf einer falschen Vorstellung. Daß der Stein, wenn er aus der Höhe zur Erde fällt, in einem beständigen sukzessiven Übergang von einem Orte zum andern sich befindet, bis er an sein Ziel gelangt, ist klar. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern darum, ob das Prinzip, durch das er bewegt und zu einem kontinuierlichen Übergang angetrieben wird, eine bleibende Form ist, die in ihm auch dann noch ist, wenn er ruht, und ob infolgedessen jene Ursache, die ihm dieses Prinzip mitgeteilt hat, von ihrer Seite ihm eine dauernde *motio* gegeben hat, vermöge welcher er immer wieder spontan in

[1]) De ver. q. 22 a. 1. [2]) L. c.

aktuelle Bewegung übergeht, so oft ihn nichts daran hindert. Daß aber Thomas eine solche *motio permanens* durch Mitteilung bleibender Formen kennt, sollte doch nicht geleugnet werden, da es durch unzählige Texte bewiesen werden kann. Nur zwei sollen angeführt werden. Nach der aristotelisch-thomistischen Physik bewegt der *generans* den Stein durch die Form der Schwere, die er ihm bei der Generation zugleich mit seiner Natur gibt, und diese *motio* ist eine dauernde, weil der Stein, solange er seine Natur beibehält, immer wieder durch dieselbe Form bewegt wird: *„Generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus, quamdiu retinet formam sibi traditam."*[1]) Die kontinuierliche Bewegung durch ein inneres Prinzip ist nach aristotelisch-thomistischer Auffassung eine Proprietät der Natur: *„Haec dicuntur esse secundum naturam, qnaecumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue . . . Semper enim ab eodem principio proceditur in eundem finem, nisi aliquid impediat."*[2]) Die natürliche Bewegung eines Dinges geht immer von demselben inneren Prinzip aus; darum ist die Mitteilung eines solchen Prinzips eine *motio permanens.*

Falsch aber ist die Vorstellung, das *moveri* sei ein Mittleres *(une situation intermédiaire)* zwischen Ruhe und Tätigkeit. Nach meinem Gegner müßten bei jeder Bewegung eines Dinges von Gott drei *instantia* unterschieden werden: im ersten *instans* ist es in Ruhe; im zweiten *instans* empfängt es von Gott eine *motio;* im dritten *instans* ist es tätig. Folglich wäre es im zweiten *instans* weder in Ruhe noch in Tätigkeit. Dies ist aber unmöglich; denn zwischen Ruhe und Tätigkeit gibt es ebensowenig ein Mittleres wie zwischen Sein und Nichtsein. Ruhe und Tätigkeit sind einander kontradiktorisch, nicht konträr entgegengesetzt. Konträr entgegengesetzte Termini, die ein Mittleres zulassen, finden sich nach Aristoteles und Thomas nur in drei Prädikamenten: in der Quantität, Qualität und im *ubi.* Darum kann es auch nur drei Arten von sukzessiver Bewegung geben: *augmentatio vel diminutio, alteratio* und *motus localis.* Aber im Prädikament der *actio* und *passio* kann es ebensowenig einen *motus successivus* geben, wie im Prädikament der Substanz und Relation, wie beide ausdrücklich lehren.[3]) Es ist ein Unding, daß etwas, um von der Ruhe in Tätigkeit überzugehen, vorerst in einem Mittelzustand übergehen muß, in dem es weder ruht noch tätig ist. Der Übergang von der Ruhe zur Tätigkeit vollzieht sich nicht sukzessiv durch ein oder mehrere Mittelglieder, sondern instantan. In dem Augenblick, wo das Feuer erzeugt ist,

[1]) De pot. q. 3 a. 11 ad 5.
[2]) 2 Phys. lect. 14.
[3]) 5 Phys. lect. 2 et 3.

bewegt es sich auch schon aufwärts wie Thomas sagt: „*Dicendum, quod in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur*“[1]).

Ein anderer Einwand, der unzählige Male gegen mich erhoben wurde, ist der: Die von Gott den geschaffenen Ursachen gegebenen inneren Tätigkeitsprinzipien reichen zur aktuellen Tätigkeit nicht hin, wenn Gott sie nicht durch eine von ihm unmittelbar gegebene *praemotio physica* aktuiert. Aber auch diesem Einwande hat Thomas dadurch die Spitze abgebrochen, daß er nicht bloß einmal, sondern öfter wiederholt, die inneren Prinzipien seien völlig hinreichend und bedürfen keiner weiteren Bewegung durch ein äußeres Prinzip. Der Wichtigkeit der Sache wegen will ich diese Aussprüche nochmals hier anführen:

„Id, quod naturaliter movetur, habet sibi inditam virtutem, quae est principium motus. Unde non oportet, quod ab alio impellente moveatur, sicut id, quod per violentiam movetur.“[2]) — *„Potentiae naturales operantur circa aliqua determinata, unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum, et ideo non oportet, quod eis aliquid superaddatur ad producendam suum effectum.“*[3]) — *„Quoad ea, ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget, ut ab alio determinetur.“*[4]) — *„Natura est determinata ad unum quantum ad id, quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc, quod est producere vel non producere.“*[5]) — *„In omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus.“*[6]) — *„Potentiae naturales sunt determinatae ad unum et ideo per seipsas possunt in sua obiecta nec indigent aliquo superaddito ad agendum.“*[7])

Man hat gegen diese Stellen geltend gemacht, Thomas schließe in ihnen nur die Notwendigkeit einer Ergänzung der natürlichen Kräfte durch einen Habitus, nicht aber die Notwendigkeit einer Aktuierung durch eine *motio divina* aus. Allerdings will der englische Lehrer an den angeführten Stellen nur den Grund angeben, warum die bereits *ad unum* determinierten Naturdinge keine weitere Determination durch einen Habitus zulassen, aber die Begründung ist derart, daß sie ebensogut auch die Notwendigkeit jeder speziellen *motio divina* ausschließt. Denn nach den Regeln der Logik

[1]) 1,2 q. 113 a. 7 ad 4.
[2]) 3 De caelo et mundo lect. 7.
[3]) 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3.
[4]) De pot. q. 2 a. 3 ad 5.
[5]) De pot. q. 3 a. 13.
[6]) 1 d. 45 q. 1 a. 3.
[7]) De ver. q. 20 a. 2 ad 6.

wird in allen negativen Sätzen das Prädikat nach seiner ganzen Ausdehnung vom Subjekt entfernt. Wenn also Thomas sagt, die natürlichen Potenzen bedürfen keines Impulses, keiner Determination, keines *superadditum,* und außer der *potentia completa* sei *ex parte agentis* nichts zur Tätigkeit erfordert, und wenn er in allen Stellen auch nicht ein einzigesmal die von den Gegnern gemachte Distinktion zwischen Habitus und *praemotio* gebraucht, wenn er vielmehr das Nichterfordertsein des Habitus aus dem allgemeinen Prinzip beweist, daß die Naturkräfte keiner Determination bedürfen, dann hat er *implicite* auch die Notwendigkeit der *praemotio* abgelehnt. Zudem sagt er ausdrücklich, die natürlichen Potenzen seien *in actu simpliciter;* das sind sie aber nicht, wenn sie noch einer weiteren Aktuation durch Gott bedürfen. Die Bannesianer müssen leugnen, daß die Naturkräfte *in actu simpliciter* sind; und sie tun es auch. So schreibt z. B. Goudin O. P.: *„Virtus creata semper habet aliquid potentialitatis; ergo quantum est de se, non est ultimo constituta in ratione principii operativi, sed ut actu agat, eget aliqua superaddita actualitate excludente talem potentialitatem."*[1]) Der Widerspruch zwischen Thomas und dem Bannesianismus springt in die Augen.

Hätten meine Gegner die in meinem Werke S. 41—63 angeführten Thomasstellen mehr beachtet und reiflicher erwogen, dann würden sie diesen Einwand schwerlich gemacht haben. Denn in diesen redet der englische Lehrer *ex professo* von der Bewegung der Naturdinge durch Gott. Hätte er geglaubt, daß diese Bewegung in einer *praemotio physica* bestehe, dann hätte er sie unbedingt erwähnen müssen. Aber er erwähnt sie nirgends, sondern redet immer nur von einer Bewegung durch bleibende innere Prinzipien. Er vergleicht die Bewegung der Naturdinge durch Gott mit der Bewegung des Steines durch den *generans,* der ihm eine bleibende Form, nicht aber einen vorübergehenden Impuls gibt, und sagt: *„Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae eis conveniunt, sunt inclinata"*, und zwar *„a primo motore, qui est Deus."*[2]) Er erklärt, daß bei den natürlichen Bewegungen die *„impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est eis causa naturalis"*[3]), d. h. etwas, das zu ihrer Natur gehört. Die *„impressio Dei dirigentis in finem"*, welche die Kreaturen empfangen, ist *„eorum natura"*[4]). Zu wiederholten Malen lehrt er, daß die unvernünftigen Dinge von Gott bewegt werden durch den *appetitus naturalis,* den er ihnen gegeben hat: *„Naturalia diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuente inclinationem in finem, quae*

[1]) Philos. p. 4 q. 4 a. 4 § 9.
[2]) De ver. q. 22 a. 1.
[3]) 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1.
[4]) 1 q. 103 a. 1 ad 3.

inclinatio appetitus naturalis vocatur."[1]) — „*Res materiales ... aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt: et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem.*"[2]) — „*Illa, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alia mota.*"[3]) — „*Actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione.*"[4]) Ja, er behauptet sogar, daß die Körperwelt nur insoweit (also nicht weiter) von Gott bewegt werde, als sie einen *appetitus naturalis* empfange: „*Corpora naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem appetitum boni consequuntur.*"[5]) Gott ist insoweit Ursache der natürlichen Tätigkeit, als er die inneren Prinzipien dieser Tätigkeit gibt und erhält: „*Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum.*"[6])

Diese Stelle schien selbst dem eifrigsten Verfechter der *praedeterminatio physica*, Thomas de Lemos so durchschlagend, daß er nicht umhin konnte, die Notwendigkeit derselben auf die *potentiae rationales* einzuschränken, dagegen für die *causae ad unum determinatae* keine andere *praemotio* anzunehmen als die Mitteilung und Erhaltung der Form: „*Haec divina praemotio non distinguitur reipsa a collatione ipsarum formarum et ab earum conservatione ... Non requiritur alia praemotio seu praedeterminatio praeter collationem virtutis et eius conservationem.*" Das müssen, meint er, „*omnes recte philosophantes*" zugeben (Panoplia gratiae l. 3 tr. 1 c. 39 n. 403). Die Stelle findet sich abgedruckt in dieser Zeitschr. 49 [1925] 201 f. Diese *praemotio* des Lemos ist genau dasselbe, was ich als *motio permanens* bezeichnet habe. Ähnlich hatte vorher B. de Medina O. P. sich gegen gewisse „*moderni*" geäußert: „*Respondent quidam moderni, quod prima causa determinat agentia naturalia ad hunc producendum effectum. Sed hoc non est legitime philosophari, quotidianos et ordinarios effectus in solam primam causam reducere ... Dicendum est ignem ad calorem producendum ex vi suae formae determinari; ceterum ad producendum hunc calorem ex eo determinari, quia hanc formam habet et quoniam in hoc loco, in hoc tempore et circa hoc subiectum operatur; si enim haberet aliam formam aut in alio tempore operaretur, alium certe calorem produceret. Quod si quaeras: a quo determinatur ignis ad hanc actionem hoc loco et tempore perficiendam? Respondetur: ex instinctu naturae et ab auctore naturae mediis causis secundis determinatis*" (Expos. in 1,2 q. 1 ad 2). Medina hat diese Ansicht übernommen aus dem (ungedruckten) Kommentar des Fr. de Vitoria O. P. (in 1,2 q. 1 a. 2), nach dem die Annahme einer unmittelbaren Determination durch Gott ein „*ponere miraculum*" wäre. Die Stelle findet sich abgedruckt bei G. Schneemann, Controv. de div. gratiae liberique arbitrii concordia, Freiburg 1881, 117 f. Auch

[1]) 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2.
[2]) De ver. q. 23 a. 1.
[3]) 1,2 q. 1 a. 2.
[4]) C. g. 3, 114.
[5]) C. g. 3, 95.
[6]) De ver. q. 24 a. 14.

bei neueren Autoren kommt allmählich die Überzeugung zum Durchbruch, daß nach Thomas nicht zu jeder einzelnen Handlung eine *praemotio physica* notwendig sei. So schreibt B. Geyer: „Sein (Stuflers) Nachweis, daß nach Thomas eine besondere *motio* Gottes zu den einzelnen geschöpflichen Handlungen nicht notwendig ist, ist meines Erachtens nicht widerlegbar" (Phil. Jahrbuch 37 [1924] 360). Ähnlich äußert sich W. Heinen: „Bei dieser Aktuierung (der Potenz) ist die Bewegung von seiten Gottes als eine mittelbare aufzufassen, insofern er, als Schöpfer, dem Ding die Form gegeben, aus der die Bewegung ohne weiteres hervorgeht. Diese Form ist das *movens proximum*, das sich aus sich selbst aktuiert, wenn die Bedingungen zur Möglichkeit der Aktuierung vorliegen. Die *praemotio physica* ist dann nicht aufzufassen in dem Sinne, als ob Gott unmittelbar bei jedem einzelnen Akt das Vermögen in die Tätigkeit übersetzte, sondern Gottes alles durchdringendes Wirken besteht darin, daß er die *inclinatio*, die ja als aktuelles Streben der *virtus operandi* eingeschlossen immanent ist, nur in ihrem Sein zu erhalten braucht" (Die erkenntnistheoretische Bedeutung des desiderium naturale bei Thomas von Aquin, Bonn 1927, 36). Was beide Autoren an meiner Auffassung auszusetzen haben, scheint mir, wenn ich sie recht verstehe, nur auf einem Mißverständnis zu beruhen. Nach mir ist der *appetitus naturalis* nicht eine bloße ruhige Anlage und Potenz, sondern ein Impuls, ein beständiges Streben zur aktuellen Tätigkeit, die nur durch ein Hindernis gehemmt werden kann, sich zu entfalten. Ich betone gerade so wie sie den passiven Charakter des *appetitus naturalis*, weil die Dinge ihn sich nicht selbst geben, sondern von Gott erhalten. Gott gegenüber verhalten sie sich rein passiv, insofern er sie durch den *appetitus naturalis* in einem viel wahreren Sinne dauernd bewegt, als wenn er ihnen nur einen äußeren vorübergehenden Impuls gäbe. Wenn aber Geyer meinen sollte, daß Gott den Naturdingen nicht bloß die tätigen Formen gibt und erhält, sondern sie überdies noch durch eine eigene *actio* kontinuierlich zur Tätigkeit antreibt, dann müßte ich diese Auffassung als unthomistisch ablehnen, die oben mitgeteilte Stelle spricht zu klar dagegen. Ob wegen der ständigen Erhaltung der aktiven Formen der von Thomas verfochtene Konkurs ein mittelbarer oder unmittelbarer zu nennen ist, bleibt eine untergordnete Frage.

Es kann demnach keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß Thomas keine andere Bewegung der Naturdinge durch Gott kennt als jene, die er ihnen durch die Mitteilung und Erhaltung des *appetitus naturalis* gibt. Und selbst wenn jemand allen diesen Stellen gegenüber sich noch skeptisch verhielte, dann müßte doch jeder Zweifel verstummen vor der ausdrücklichen Versicherung des englischen Lehrers, daß Gott seit der Erschaffung der Welt keinen Körper unmittelbar bewegt habe, außer wenn es sich um ein Wunder handelte: „*Duodecimus articulus est, an post opera sex dierum Deus aliquod corpus moverit immediate. Videtur quod non, quantum ad motus, qui per creaturam fieri possunt. Sed miracula, ut mortui suscitatio, caeci illuminatio et similia fiunt immediate a Deo, licet quantum ad aliquos effectus coniunctos non desit*

ministerium angelorum."[1]) So hätte Thomas nicht schreiben können, wenn er der Ansicht gewesen wäre, Gott müsse alle Körper zu jeder einzelnen Tätigkeit unmittelbar durch sich selbst bewegen. Dies scheint man auch auf gegnerischer Seite gefühlt zu haben, da man diese Thomasstelle, obwohl ich sie schon zweimal angeführt habe, in der Antwort immer mit Stillschweigen übergangen hat.

Damit glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben, daß es meinen Kritikern nicht gelungen ist, die Fundamentalidee meiner Thomasinterpretation als unrichtig nachzuweisen, und daß sie sich mit Unrecht auf Thomas berufen, wenn sie behaupten, daß zu allen Tätigkeiten der Naturdinge außer der Verleihung und Erhaltung der inneren Tätigkeitsprinzipien noch eine spezielle *motio divina* notwendig sei.

II.

Die von Gott den zweiten Ursachen gegebenen inneren Prinzipien und tätigen Kräfte bedürfen zwar keiner weiteren Aktuierung mehr durch eine *praemotio physica,* aber sie müssen doch appliziert werden, um gerade diese Wirkung und nicht eine andere, zu dieser Zeit und an diesem Orte und nicht zu einer andern Zeit und an einem andern Orte hervorzubringen. Damit das Feuer, das aus sich die Kraft hat, jede Speise zu erwärmen, gerade diese Speise erwärmt, muß es vom Koch appliziert werden. Diese Applikation geschieht nach meiner Erklärung in der Regel nicht unmittelbar von Gott, sondern von geschaffenen Ursachen, deren er sich als seiner Werkzeuge bedient. Darum ist Gott wohl die erste und Hauptursache, nicht aber die unmittelbare und nächste Ursache jeder Applikation. Zum Beweise dieses Satzes habe ich mich hauptsächlich auf C. g. 3,67 berufen, wo Thomas sich also äußert:

„Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (1,13) ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti."

Betrachten wir den Text genauer. Nach der Auffassung der Bannesianer werden zwar die zweiten Ursachen auch von anderen

[1]) Resp. ad lect. Venet. a. 12. Ähnlich in Resp. de art. 42 a. 1.

geschaffenen Ursachen appliziert, aber sie müssen außerdem noch unmittelbar von Gott zur Tätigkeit appliziert werden durch eine *praemotio physica*, die nur er geben und zu der keine geschaffene Ursache als Werkzeug mitwirken kann, da die *praemotio* ebenso ausschließlich Gottes Werk ist wie die Erschaffung und Erhaltung aller Dinge. Zum Beweise ihrer Ansicht berufen auch sie sich auf unsern Text. Aber mit Unrecht; denn Thomas lehrt hier gerade das Gegenteil. Die Applikation der tätigen Kräfte ist nach ihm nicht Gottes Werk allein, sondern sie geschieht zunächst und unmittelbar durch die zweiten Ursachen: „*per aliquem motum vel corporis vel animae*". So appliziert der Handwerker sein Instrument durch einen *motus corporis*, der Mensch seinen Intellekt durch einen *motus voluntatis*. Aber obwohl die Applikation unmittelbar von den zweiten Ursachen ausgeht, ist sie doch *primo et principaliter* von Gott, nicht in dem Sinne, daß Gott außer der durch die Geschöpfe vollzogenen Applikation noch eine neue, von ihm allein gegebene hinzufügt, sondern in dem Sinne, daß er das erste Prinzip eben jener Applikation ist, die von den zweiten Ursachen ausgeht: „*primum principium utriusque motus* (wodurch Geschöpfe applizieren) *est Deus . . . omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum.*" Thomas kennt demnach nicht zwei Applikationen, eine göttliche und eine geschöpfliche, sondern nur eine, deren nächste Ursache das Geschöpf, deren Hauptursache Gott ist. Eine Applikation durch eine *praemotio* ist daher im Texte nicht enthalten.

Dächte Thomas an jene bannesianische *applicatio*, die unmittelbar von Gott selbst mit Ausschluß der Geschöpfe geschieht, dann könnte er auch nicht sagen, Gott sei die *causa prima et principalis omnis applicationis*. Denn niemand kann als erste und Hauptursache jener Tätigkeit bezeichnet werden, die er allein ausübt. Niemand wird sagen, Gott sei die erste und Hauptursache der Erschaffung. Wenn also Thomas gleichwohl zweimal sagt, die Applikation geschehe *primo et principaliter* von Gott, so kann er nur an eine Applikation gedacht haben, bei der auch die zweiten Ursachen als Werkzeuge mitwirken. Es stimmt daher unsere Stelle vollständig mit dem schon zitierten Ausspruch des englischen Lehrers überein, daß Gott seit der Erschaffung keinen Körper unmittelbar bewegt habe.

Es ist begreiflich, daß meine Gegner diesem Texte gegenüber sich in nicht geringer Verlegenheit befanden. Der radikalste Versuch, ihn für ihre Theorie gefügig zu machen, war der, im Texte selbst eine Veränderung vorzunehmen und das kausale Satzgefüge des hl. Thomas eigenmächtig in ein konzessives zu verwandeln. Thomas,

so behauptete man, wolle nur sagen: Obwohl Gott manche Kräfte auch mittelbar (d. h. *per motum corporis vel animae*) appliziert, ist er doch das *primum et principale applicans* (ergänze: durch eine *praemotio physica*). Aber im Texte steht kein „obwohl", sondern vielmehr die kausale Partikel „*enim*". Darum haben die Worte des Aquinaten den Sinn: Die Applikation jeder tätigen Kraft ist *principaliter et primo* von Gott, weil (nicht obwohl) sie durch eine von den zweiten Ursachen ausgehende Bewegung geschieht und Gott das erste Prinzip dieser geschöpflichen Bewegung ist. Thomas kennt, wie schon gezeigt wurde, nicht zwei Applikationen, eine göttliche und eine geschöpfliche, sondern nur eine, die zugleich auf Gott als die erste und Hauptursache, und auf die zweiten Ursachen als Werkzeuge Gottes zurückgeführt werden muß. Hätte ich mir eine derartige Textänderung erlaubt, dann hätten meine Gegner ganz sicher, und mit Recht, von einer Thomasfälschung gesprochen.

Da dieser erste Versuch scheiterte, griff man zu anderen, allerdings recht belanglosen, Einwänden. Man sagte, Thomas lehre doch, daß Gott selbst es sei, der appliziere. Gewiß; das habe ich auch nicht geleugnet; aber die Frage ist nur: ob er unmittelbar oder mittelbar appliziere. Das letzte, nicht das erste, behauptet der Text. Wie man von einem Maler sagen kann, er habe selbst dieses Bild gemacht, obwohl er sich hiezu eines Pinsels bediente, so kann man auch von Gott sagen, er appliziere selbst die Geschöpfe, obschon er sich hiezu der zweiten Ursachen bedient.

Weiter sagte man, es liege im Begriffe der *causa prima*, daß sie alle zweiten Ursachen unmittelbar bewege. Allein gerade dies ist es, was aus Thomas erst bewiesen werden müßte, ob er nämlich aus dem Begriffe der *causa prima* diese Folgerung gezogen hat, welche die Bannesianer für selbstverständlich halten. Daß aber der englische Lehrer diese Folgerung nicht zieht, geht schon daraus hervor, daß nach ihm Gott seit der Erschaffung der Welt keinen Körper unmittelbar bewegt hat außer etwa bei Wundern, die er in der Körperwelt gewirkt hat.

Aber lehrt denn nicht Thomas selbst, daß Gott als die erste Ursache in allen zweiten Ursachen gegenwärtig und in ihrem innersten Wesen unaufhörlich tätig ist? Gewiß lehrt er dies. Gott ist ihm zufolge allen zweiten Ursachen innerlich gegenwärtig durch seine Tätigkeit, weil er sie beständig im Sein erhält und weil in jeder zweiten Ursache sich etwas findet, was von ihm unmittelbar ist, in den körperlichen Wesen die erste Materie, in den geistigen Wesen die ganze Substanz[1]). Aber daraus folgt noch nicht, daß

[1]) C. g. 3,68.

auch jede Tätigkeit der zweiten Ursachen von Gott unmittelbar durch eine *praemotio physica* verursacht werden muß.

Endlich hat man behauptet, daß nach meiner Erklärung die zweiten Ursachen von Gott nur ihre Natur und ihre tätigen Kräfte haben und somit nur in ihrem Sein, nicht aber in ihrer Tätigkeit Gott unterstellt seien, während nach Thomas auch die aktuelle Tätigkeit der Geschöpfe der Kausalität Gottes untergeordnet sei. Aber auch dieser Einwand beruht wieder auf der falschen Vorstellung, daß Gott nur Ursache von dem sei, was er unmittelbar durch sich selbst, nicht aber von dem, was er vermittels der Geschöpfe bewirkt. Wie kein Geschöpf durch sich selbst besteht, so kann auch keines durch sich selbst tätig sein, sondern nur durch die Kraft der ersten Ursache. Folglich geschieht auch jede Applikation, die von zweiten Ursachen ausgeht, durch die Kraft der ersten Ursache und ist jede Tätigkeit der zweiten Ursachen der Kausalität Gottes unterstellt.

Die Bannesianer rühmen sich, daß sie mit ihrer *praemotio* Gott eine vollkommnere Kausalität in bezug auf die Tätigkeiten der zweiten Ursachen einräumen, als es nach meiner Erklärung geschieht. Dies ist aber nicht richtig. Denn Gott hat den zweiten Ursachen nicht bloß ihr Dasein und ihre Natur gegeben, sondern er hat auch durch die tätigen Kräfte, die er ihnen verliehen, fortwährende Impulse in sie hineingelegt, die sie beständig zur Tätigkeit antreiben, sowie der *generans* dem Steine durch die Form der Schwere einen bleibenden Impuls zur Bewegung nach abwärts gegeben hat. Nun frage ich: Bleibt der kausale Einfluß Gottes nicht ebensogut gewahrt, wenn er die Naturdinge durch dauernde Impulse zur Tätigkeit bewegt, als wenn er für jede einzelne Tätigkeit einen vorübergehenden Impuls gibt? Nach Thomas ist jene Ursache ein *fortius movens*, die durch eine Form bewegt: „*Fortius est agens, quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit, per quam agat, quam id movens, quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam formam imprimat.*“[1]) Nach meiner Erklärung ist deshalb eine *praemotio* überflüssig, weil die Naturdinge durch ihren *appetitus naturalis* schon hinlänglich zur Tätigkeit getrieben werden.

III.

Nach dem Vorausgehenden steht fest, daß Gott und die zweiten Ursachen gemeinsam zusammenwirken, so oft in der Natur eine neue Wirkung entsteht. Gott ist die *causa universalissima*, weil seine Wirksamkeit sich auf alles ohne Ausnahme erstreckt, die

[1]) De car. a. 1 ad 2.

Geschöpfe dagegen sind *causae particulares*, da ihre Kräfte nur zur Hervorbringung gewisser Wirkungen befähigt sind. Gott ist die *causa prima*, weil alle anderen Ursachen von ihm abhängen, er selbst aber über allen steht. Er ist die *causa principalis*, weil er alle zweiten Ursachen als Werkzeuge zur Ausführung seiner Pläne sowohl durch die *motio permanens* als durch die *applicatio* bewegt.

Jedes Instrument hat aber nach Thomas eine doppelte Kraft, eine doppelte Tätigkeit und eine doppelte Wirkung. Es hat eine doppelte Kraft, nämlich eine, die ihm eigen ist, weil sie ihm durch seine natürliche bleibende Form zukommt, und eine instrumentale, die es durch die Bewegung der Hauptursache vorübergehend empfängt. Es hat eine doppelte Tätigkeit, eine eigene, die es durch seine eigene Form ausübt, und eine andere, die es ausübt durch die Kraft der Hauptursache. Es hat eine doppelte Wirkung, eine eigene, die seiner Kraft entspricht, und eine andere, die es nur durch die Kraft der Hauptursache hervorbringen kann. So erhitzt das Feuer durch eigene Kraft den Stahl; aber ein Messer kann es nur machen durch die Kraft des Messerschmiedes. Jedoch sind diese beiden Wirkungen nicht sachlich und real voneinander verschieden, sondern sie sind in Wirklichkeit nur ein Effekt, den das Werkzeug zugleich durch eigene Kraft und durch die Kraft der Hauptursache hervorbringt.

Da entsteht die Frage: Was ist bei allen neu entstehenden Wirkungen der *effectus proprius* Gottes als der allgemeinsten, ersten und Hauptursache, und was ist der *effectus proprius* der partikulären zweiten Ursachen? Darauf antwortet Thomas: So oft eine allgemeine Ursache mit besonderen Ursachen zusammenwirkt, muß das, was allen diesen Wirkungen gemeinsam ist, der höheren und allgemeinen Ursache, das hingegen, worin die einzelnen Wirkungen sich voneinander unterscheiden, den untergeordneten, partikulären Ursachen als Eigenwirkung zugeschrieben werden. Daraus zieht er den Schluß: „*Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Conveniunt ergo in hoc, quod causant esse, sed differunt in hoc, quod ignis causat ignem et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute causent esse et cuius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus.*“[1])

Die Eigenwirkung Gottes ist demnach das Sein, insofern es allen Dingen gemeinsam ist, die Eigenwirkungen der zweiten Ur-

[1]) De pot. q. 7 a. 2. Ähnlich äußert sich Thomas auch De pot. q. 3 a. 7 und C. g. 3,66.

sachen sind alle jene Vollkommenheiten, welche dieses Sein determinieren und spezifizieren[1]). Diese Determinationen bezeichnet Thomas als etwas, was zum *esse* hinzukommt, als ein *superadditum*[2]), als *perfectiones superadditae*[3]) und als etwas, was sich zum *effectus proprius* der ersten Ursache verhält wie der Akt zur Potenz[4]).

Die zweiten Ursachen bringen jene Vollkommenheiten, die ihre Eigenwirkung sind, aus eigener Kraft hervor; aber das *esse*, die Eigenwirkung Gottes, können sie nicht durch eigene Kraft geben. Darum stellt Thomas die These auf: *„Quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina."*[5]). Aber was ist diese *virtus divina?* Ist sie die thomistische *praemotio physica* oder die unerschaffene Kraft Gottes selbst, die mit seiner Wesenheit identisch ist? M. a. W.: Vermögen die zweiten Ursachen durch den Einfluß der *praemotio physica* nicht bloß das Sosein, sondern auch das Sein selbst zu geben, oder können sie dies nur dadurch, daß Gott mit jener Kraft, die er selbst ist, zum Zustandekommen des Effektes mitwirkt? Auch darüber läßt uns der Aquinate nicht im Unklaren, indem er an mehreren Stellen erklärt, diese Kraft sei keine andere als die schöpferische, die mit seiner Wesenheit identisch ist: *„Esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, inquantum agit in virtute Dei creantis."*[6]) *„Esse est per creationem et aliae perfectiones superadditae per informationem."*[7]) Anderswo bezeichnet er diese Kraft als identisch mit der Wesenheit Gottes, als *„tenens rem in esse"*[8]), und zieht daraus, daß Gott alle Dinge außer ihm im Sein erhält, unmittelbar den Schluß: *„quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute divina."*[9])

Gott verursacht demnach alle neu entstehenden Wirkungen *sub ratione entis* nicht durch eine *praemotio physica*, sondern durch seine schaffende und erhaltende Kraft. Aber wie ist dies zu erklären? Die zweiten Ursachen können durch ihre eigene Kraft niemals das ganze Sein bewirken, da sie immer schon ein *ens* voraussetzen, auf das sie einwirken und das sie durch ihre Tätigkeit aus einem *ens hoc* zu einem *ens illud* machen. Das Formalobjekt der den Geschöpfen eigenen verändernden Tätigkeit ist niemals das *ens qua ens*, sondern das *ens qua tale ens*. Eben darum, weil die zweiten Ursachen immer ein *ens* voraussetzen, das

[1]) C. g. 3,66.
[2]) 2 d. 1 q. 1 a. 3.
[3]) C. g. 3,66.
[4]) De pot. q. 3 a. 1.
[5]) Comp. theol. 69; De subst. sep. c. 10.
[6]) De pot. q. 3 a. 8 ad 19.
[7]) 2 d. 1 q. 1 a. 3.
[8]) De pot. q. 3 a. 7.
[9]) C. g. 3,66. Das Kapitel, das dem Nachweis dieses Satzes dient, schließt er mit den bezeichnenden Worten: *„Hinc est, quod dicitur: Creavit Deus, ut essent omnia"* (Sap. 1,14).

sie nicht bewirken, muß zu jeder ihrer Tätigkeiten noch eine andere Kraft mitwirken, die zu ihrer Tätigkeit nichts voraussetzt, sondern das *ens qua ens* hervorbringt, d. h. aus dem *non ens* ein *ens* durch Erschaffung macht. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob im Augenblicke, wo ein *ens tale* entsteht, Gott das *esse* der neuen Wirkung aus dem Nichts erschaffen würde; Thomas lehnt ausdrücklich die Ansicht ab, daß mit der Tätigkeit der Natur und der Kunst immer eine Erschaffung verbunden sei[1]); sondern Gott fließt in die neue Wirkung insofern schöpferisch ein, als er wenigstens die erste Materie im Anfang aus dem Nichts erschaffen hat und sie erhält: „*Agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata nisi reducendo de potentia materiae formam. Sed operatio causae primae est etiam in creando ipsam materiam; et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem, sed agens primum et divinum est creans. Et ex hoc patet, quod sicut operatio artis fundatur super operationem naturae, inquantum natura praeparat arti materiam, ita et operatio naturae fundatur supra creationem, inquantum ministrat naturae materiam.*“[2])

So läßt sich leicht und ungezwungen erklären, wie Thomas sagen kann, das *esse commune omnibus rebus* sei die Eigenwirkung Gottes und das *esse tale* die Eigenwirkung der zweiten Ursachen. Das *esse* oder die aktuelle Existenz kommt nämlich weder der Materie noch der Form allein zu, sondern dem ganzen Kompositum. Was immer etwas zu diesem Kompositum beiträgt, ist auch Ursache des Seins. Indem nun Gott die erste Materie erschafft und erhält, die allen körperlichen Wesen gemeinsam und aus sich unbestimmt ist, verursacht er deren Sein *sub ratione entis*, weil die Schöpfung kein *ens* voraussetzt, und *sub ratione entis communis et determinabilis;* und indem die zweiten Ursachen die von Gott erschaffene Materie durch substanzielle Formen determinieren, verursachen sie dasselbe Sein *sub ratione entis talis*, weil sie schon ein *ens* voraussetzen, und determinieren und spezifizieren den *effectus proprius* der ersten Ursache. Da ferner das *esse* und das *esse tale* nicht zwei verschiedene *esse* sind, ist das ganze Sein zugleich von Gott und von den zweiten Ursachen, aber „*alio et alio modo*“[3]).

Damit leugnen wir aber keineswegs, daß Gott auch die erste Ursache dessen ist, was die zweiten Ursachen durch ihre eigene Kraft als ihren *effectus proprius* hervorbringen; denn die zweiten Ursachen haben, wie ihr Sein, so auch ihre Kräfte von Gott; darum sagt Thomas: „*Ipse (Deus) non est causa rerum quantum ad*

[1]) 1 q. 45 a. 8; De pot. q. 3 a. 8.
[2]) 2 d. 1 q. 1 a. 3 ad 5. [3]) C. g. 3,70.

esse ipsarum solum commune, sed quantum ad omne illud, quod in re est. Cum enim per secundas causas determinetur unaquaeque res ad proprium esse, omnes autem causae secundae sint a prima, oportet, quod quidquid est in re vel proprium vel commune, reducatur in Deum, cum res a seipsa non habeat nisi non esse.“ [1])

Alles bisher Gesagte, daß nämlich das *esse commune* die Eigenwirkung Gottes ist, insofern er die Materie erschaffen hat und erhält, und daß er gleichwohl auch Ursache der von den Geschöpfen durch eigene Kraft hervorgebrachten Wirkung ist, hat Thomas meisterhaft in folgender Stelle zusammengefaßt, in der er vom Einfluß Gottes auf die durch Generation entstandenen Dinge redet: *„Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes, quia est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur; unde et remanet illis remotis, ut in libro de Causis (prop. 1) dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc, quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu; non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus et virtutis conservatio et ordo ad effectum, quia, ut in libro de Causis (ib.) dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.“* [2]) Thomas reduziert hier den ganzen Einfluß Gottes auf seine erschaffende und erhaltende Tätigkeit darauf, daß er die erste Materie gibt, die zweiten Ursachen mit ihren Kräften im Sein erhält, diesen Kräften den *„ordo ad effectum“*, d. h. den *appetitus naturalis* verleiht, so daß alle Kausalität der zweiten Ursachen die Kausalität der ersten, die *virtus Creatoris* zur Grundlage hat.

Die Gedanken, die in diesem Abschnitt der Konkurslehre des Aquinaten zum Ausdruck kommen, stammen nicht von Aristoteles, sondern sind aus neuplatonischen Quellen, vor allem aus dem Liber de Causis, geschöpft, aber von Thomas mit den Prinzipien der aristotelischen Philosophie in lichtvolle Harmonie gebracht. Um sie richtig zu deuten, bedarf es eines sehr sorgfältigen und eingehenden Studiums. Darum ist es nicht zu verwundern, daß sie schon in älterer Zeit von Duns Scotus gründlich mißverstanden und zur Bekämpfung des Aquinaten verwendet wurden. Bei den älteren Thomisten sind sie der Hauptsache nach noch richtig dargestellt; aber seitdem man angefangen hat, in die thomistische Konkurslehre die ihr ganz fremde *praemotio physica* einzutragen, wurde auch dieser Lehrpunkt wieder verdunkelt und zu einem fast unlöslichen Knäuel von Widersprüchen gemacht. Es ist daher kein

[1]) 1 d. 35 q. 1 a. 3. [2]) 2 d. 1 q. 1 a. 4.

Wunder, daß gegen meine Erklärung die sonderbarsten Einwürfe gemacht wurden.

Der unverständlichste aller Einwände war wohl der, daß ich das *esse*, die Eigenwirkung Gottes, mit der ersten Materie identifiziere. Nach meiner Erklärung ist das *esse* weder mit der Materie noch mit der Form identisch, sondern die Aktualität des ganzen Kompositums. Zu dieser Aktualität trägt Gott dadurch bei, daß er das unbedingt notwendige *requisitum ad esse*, die Materie, erschaffen hat und erhält. Ohne die Materie könnte weder die Form noch das Kompositum existieren. Durch die Erschaffung und Erhaltung der Materie verursacht also Gott das aktuelle Sein, allerdings nicht insofern es dieses oder jenes spezifische Sein ist, sondern insofern es überhaupt ein Sein und nicht ein reines Nichts ist.

Ein anderer Gegner hat unbegreiflicher Weise daran Anstand genommen, daß ich von einer nichtinstrumentalen Tätigkeit der zweiten Ursachen spreche, und daraus den falschen Schluß gezogen, daß nach meiner Erklärung die zweiten Ursachen nicht in allen ihren Tätigkeiten Instrumente der ersten Ursache seien. Er scheint also der Meinung zu sein, daß ein Werkzeug nur eine instrumentale, aber keine andere ihm eigene Tätigkeit habe. Wäre dies der Fall, dann hätten die zweiten Ursachen, da sie immer und überall als Werkzeuge Gottes tätig sind, überhaupt nie eine eigene Tätigkeit, was allen Prinzipien der thomistischen Philiosophie schnurstracks widerspricht. Nach dem Aquinaten hat jedes Werkzeug außer der instrumentalen noch eine eigene Tätigkeit. Aus vielen Stellen sei nur eine angeführt: „*Instrumentum habet duas operationes: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum.*“[1]) Natürlich sind diese zwei Tätigkeiten, die instrumentale und die eigene, nicht sachlich, sondern nur begrifflich voneinander verschieden; in Wirklichkeit ist es nur eine einzige Tätigkeit, welche die zweite Ursache zugleich in der Kraft Gottes und durch ihre eigene Kraft setzt.

Daß die Eigenwirkung Gottes und die Eigenwirkung der zweiten Ursachen nicht zwei sachlich, sondern nur begrifflich verschiedene Wirkungen sind, daß vielmehr das eine Sein zugleich von Gott

[1]) 3 q. 62 a. 1 ad 2. Vgl. 1 q. 45 a. 5; 3 q. 19 a. 1 in c et ad 2; De ver. q. 27 a. 4; C. g. 2,21; 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; d. 44 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3; a. 3 qc. 3.

und den Geschöpfen verursacht wird, habe ich schon oben erklärt. Wenn mir meine Gegner gleichwohl vorwerfen, ich ließe nur den einen Teil der Wirkung von Gott und den andern von den Geschöpfen verursacht sein, so zeigt dies eben nur, wie wenig Mühe sie sich geben, meine Ansicht richtig darzustellen.

Daraus, daß Thomas das *ens qua ens* als Eigenwirkung Gottes ansieht, hat man ferner den Schluß gezogen, daß auch das *ens qua tale ens,* das die Eigenwirkung der zweiten Ursachen ist, ein *effectus proprius* Gottes sei. Denn das *esse,* so sagte man, sei die letzte Aktualität, zu der nichts mehr hinzugefügt werden könne; es sei daher ganz falsch, wenn ich behauptete, daß die geschaffenen Ursachen zur Eigenwirkung Gottes noch weitere Vollkommenheiten hinzufügen, welche das *esse* spezifizieren und determinieren und sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. Allein Thomas lehrt, wie schon gezeigt wurde, allen aprioristischen Deduktionen gegenüber ausdrücklich das Gegenteil. Es ist ein Unding, daß die Eigenwirkung der zweiten Ursachen auch die Eigenwirkung Gottes sei. Denn wenn eine Wirkung Gott eigen ist, kann sie nicht zugleich den zweiten Ursachen eigen sein. Eine und dieselbe Wirkung kann zwei verschiedenen Ursachen gemeinsam sein, insofern sie zu derselben mitwirken; aber sie kann nicht beiden zugleich eigen sein. So ist das Sein eines neu entstehenden Dinges eine Wirkung, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam ist, weil beide hiezu beitragen; aber diese gemeinsame Wirkung ist eine Eigenwirkung Gottes *sub ratione entis communis* und eine Eigenwirkung der zweiten Ursachen *sub ratione talis entis.* Thomas aber lehrt, daß die Eigenwirkungen der Geschöpfe andere Vollkommenheiten sind, als jene, welche die Eigenwirkung Gottes ist: *„Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis: secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.“*[1]) Diese Determinationen verhalten sich zur Wirkung der universellen Ursache wie der Akt zur Potenz: *„Causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam.“*[2]) Die zweiten Ursachen fügen etwas zum *esse* hinzu: *„Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam, causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quae agunt per informa-*

[1]) C. g. 3,66.

[2]) Comp. theol. c. 69. Vgl. De subst. sep. c. 10.

tionem quasi supposito effectu causae universalis.“[1]) Wenn eine Hauptursache sich eines Werkzeuges bedient, ist die Eigenwirkung des Werkzeuges niemals eine Eigenwirkung der Hauptursache. Wenn der Schmied sich des Feuers bedient, um das Eisen glühend zu machen, bringt er nicht durch seine eigene Kraft das Eisen zum Glühen, sondern durch die Kraft des Feuers. Gott kann zwar alle Eigenwirkungen der Geschöpfe auch durch sich selbst unmittelbar hervorbringen, weil er auf die zweiten Ursachen nicht angewiesen ist, wie der Handwerker auf sein Werkzeug; aber er tut es nicht, weil er den Geschöpfen ihre eigene Kausalität lassen will.

Ich habe oben gezeigt, daß nach Thomas Gott alle Wirkungen der zweiten Ursachen *sub ratione entis* durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit verursacht, und dies durch viele Stellen aus seinen Werken bewiesen. Dem ungeachtet haben meine Gegner die Behauptung gewagt, Gott bringe als *causa principalis* die neuen Wirkungen *sub ratione entis* hervor nicht *creando*, sondern *mutando creaturas*. Allein diese Behauptung enthält einen offenkundigen Widerspruch. Denn nur dann entsteht etwas *sub ratione entis*, wenn es vorher ein *non ens* war. War es aber vorher ein *ens*, dann kann es *sub ratione entis* nicht erst entstehen, da nichts das erst werden kann, was es schon ist. In diesem Falle kann es nur aus einem *ens hoc* ein *ens illud* werden. Da nun aber jede Veränderung ein *ens* voraussetzt, ist es unmöglich, daß durch eine bloße Veränderung etwas *sub ratione entis* entsteht. Darum sagt Thomas, daß bei jeder Hervorbringung, die durch Veränderung geschieht, das *ens* nicht *per se*, sondern *per accidens* entsteht: „*In omni factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc.*“[2]) Es liegt im Wesen der Veränderung, daß ihr *terminus formalis ad quem* niemals ein *ens qua ens*, sondern nur ein *ens qua tale ens* sein kann. Selbst Gott kann durch seine Allmacht nicht bewirken, daß er *mutando* etwas *sub ratione entis* hervorbringt. Das *esse*, insofern es nicht dieses oder jenes, sondern ein *esse* schlechthin ist, kann nur ein Terminus der schöpferischen Tätigkeit Gottes sein: „*Causa igitur prima propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale.*“[3])

[1]) De pot. q. 3 a. 1. [2]) De subst. sep. c. 9. [3]) C. g. 2, 21.

Man könnte dagegen einwenden, daß ich mir selbst widerspreche, indem ich einerseits behaupte, daß bei keiner Veränderung ein *ens per se* entsteht und daß mit keiner Tätigkeit der Natur eine *actio creativa* verbunden ist, andrerseits aber doch wiederum sage, Gott sei die *causa essendi per se*, so oft durch die Tätigkeit der Natur ein *ens tale* entsteht. Allein ein Widerspruch wäre nur dann vorhanden, wenn ich behauptete, Gott sei die *causa essendi per se* einer neuen Wirkung durch eine Tätigkeit, die er erst in dem Augenblick ausübt, wo diese Wirkung entsteht. Ich habe jedoch mit ausdrücklichen Worten immer betont, Gott verursache die neuen Wirkungen *sub ratione entis* dadurch, daß er im Anfange, als er alle Dinge aus dem Nichts erschuf, auch die Materie erschuf, welche das Substrat jeder geschöpflichen Tätigkeit ist. In dem Augenblicke, wo ein neues Wesen durch die Tätigkeit der zweiten Ursachen entsteht, wird das *esse per se* von keiner Ursache, weder von Gott noch von den Geschöpfen neu bewirkt. Dies ist auch die Lehre älterer Thomisten, wie Caietan und Nazarius, deren Worte ich in dieser Zeitschr. 48 (1924) 618 und 49 (1925) 206 mitgeteilt habe. Die geschöpflichen Ursachen bewirken *per se* das *esse hoc* und das *ens qua ens* nur *per accidens;* Thomas aber forscht an jenen Stellen, wo er vom Mitwirken Gottes mit den zweiten Ursachen redet, auch nach der *causa per se essendi* aller Wirkungen. Diese Ursache ist Gott als der Schöpfer aller Dinge, auch jener, die durch Veränderungen entstanden sind.

Wenn man aber von gegnerischer Seite behauptet, die *causa prima* könne ihrerseits, in der ihr eigenen Weise, Sein sowohl durch Schöpfung als auch durch Veränderung des bereits gegebenen Seins hervorbringen, so ist damit der eigentliche Fragepunkt gar nicht berührt. Niemand bestreitet, daß Gott auch durch Veränderung ein Sein hervorbringen kann. Die Frage aber, um die es sich hier handelt, ist die: Kann Gott durch bloße Veränderung auch ein *ens qua ens* oder nur ein *ens qua tale ens* hervorbringen? Das erste ist nach Thomas absolut ausgeschlossen, da seinen Worten zufolge bei jeder Hervorbringung durch Veränderung nur ein *ens hoc,* niemals aber ein *ens qua ens* entsteht. Damit ein Ding *sub ratione formali entis* hervorgebracht wird, muß es vorher ein *non ens* gewesen sein; keine Veränderung aber geht von einem *non ens,* sondern nur von einem bereits existierenden Dinge als Voraussetzung aus. Darum ist es ein eklatanter Widerspruch zu sagen, Gott könne durch bloße Veränderung eines bereits gegebenen Seins ein *ens qua ens* bewirken. Das zweite Glied der Disjunktion: Der *terminus formalis* der durch Gott bewirkten Veränderung ist nur ein *ens qua tale ens,* ist zwar wahr; aber damit ist der große Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirksamkeit nicht hervorgehoben, den Thomas immer so nachdrücklich betont, wenn er sagt, daß bei allen Veränderungen das *ens qua ens* die Eigenwirkung Gottes und das *ens qua tale ens* die Eigenwirkung der Geschöpfe sei. Kann auch Gott durch Veränderung nur ein

ens qua tale ens hervorbringen, dann unterscheidet sich diese Wirkung nicht von jener der zweiten Ursachen und hat er hiebei keine Wirkung, die ihm allein zukommt, während doch Thomas ausdrücklich vom *esse* sagt: *„soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus."*[1]) Hier gibt es für die Gegner keinen Ausweg. Die Lehre des hl. Thomas läßt keine andere Erklärung zu als diese: Nicht durch eine bloße Veränderung oder durch eine *praemotio physica,* sondern durch seine erschaffende und erhaltende Tätigkeit ist Gott die Ursache aller Dinge *sub ratione entis.*

IV.

Um die unvernünftigen Naturdinge zu ihren Eigentätigkeiten zu bewegen, genügt es, daß Gott ihnen bleibende Formen und aktive Prinzipien verleiht, durch welche sie gleichsam wie durch ein Gewicht zu einer ganz bestimmten Tätigkeit hingezogen und angetrieben werden. Anders verhält es sich bei den geistigen Fähigkeiten des Intellektes und Willens, die ihrer Natur nach nicht auf ein Objekt beschränkt sind, sondern sich auf alle Objekte erstrecken können. Damit sie in Tätigkeit treten können, müssen sie außer ihrer Kraft noch eine *determinatio quoad specificationem actus* empfangen. Darum stellt Thomas, wo er von der Bewegung des Intellektes durch Gott spricht, den Satz auf: *„Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse."*[2]) Dies ist die Antwort auf die Frage: *„Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum."* Auch hier kennt Thomas wiederum nur eine *motio permanens:* etwas Bleibendes ist die *virtus intelligendi* und etwas Bleibendes sind die *species intelligibiles.* Von einer *motio transiens* durch eine physische Vorherbewegung, wie sie die Bannesianer annehmen, schweigt er vollständig. Und dies ist um so bezeichnender, als er in der Quaestio von der *„mutatio creaturarum a Deo"* handelt, also von jener Tätigkeit, durch die Gott bewirkt, daß die geschaffenen Dinge von der Ruhe in die Tätigkeit und von der einen Tätigkeit zur andern übergehen. Ja, er schließt die Notwendigkeit einer *praemotio* sogar aus, indem er auf den Einwand, daß das *lumen intelligibile* für sich allein zur intellektuellen Tätigkeit ausreiche und somit eine Bewegung durch Gott nicht notwendig sei, die Antwort gibt: *„Dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens."*[3]) Diese

[1]) De pot. q. 3 a. 7.
[2]) 1 q. 105 a. 3. [3]) ib. ad 2.

Abhängigkeit besteht aber, wie er im *corp. art.* ausgeführt hatte, darin, daß Gott das Erkenntnislicht und das Erkenntnisbild gibt und im Sein erhält.

Nur dem Intellekte der reinen Geister werden bei ihrer Erschaffung die intelligiblen Formen unmittelbar von Gott zu ihrer natürlichen Erkenntnis eingeprägt. Der menschliche Intellekt dagegen ist bei seiner Erschaffung eine *tabula rasa* und gewinnt die nötigen *species* erst allmählich durch die Kraft des *intellectus agens*, der sie von den Phantasmen abstrahiert. Da der *intellectus agens* nach Thomas *„tantum agens"* ist[1]) und in dieser Hinsicht von Thomas mit den natürlichen Potenzen und sogar mit der göttlichen Potenz verglichen wird[2]), braucht er zu seiner Tätigkeit keine weitere Aktuierung[3]). Dasselbe gilt auch vom *intellectus possibilis* nach seiner Informierung durch die intelligiblen Formen: besitzt er diese, dann bedarf er keines *motor per se* und keiner *influentia superioris agentis* mehr[4]).

Die Lehre des hl. Thomas über die Bewegung des Intellektes durch Gott ist klar und eindeutig. Dies dürfte wohl der Hauptgrund sein, warum meine Gegner diesem Teile meiner Erklärung aus dem Wege gingen. Nur einmal wurde ein schwacher Versuch gemacht, aus den Worten des englischen Lehrers die Notwendigkeit einer *praemotio* darzutun. Man behauptete nämlich, die *species intelligibilis*, die Gott dem Intellekt einpräge und in ihm erhalte, sei nicht die *species impressa*, sondern die *species expressa* oder die aktuelle geistige Darstellung des Objektes; diese aktuelle Tätigkeit werde auch von Gott unmittelbar durch einen physischen Impuls verursacht. Allein nach Thomas ist die *species intelligibilis* nicht eine aktuelle Tätigkeit des Intellektes, sondern er nennt sie das Prinzip dieser Tätigkeit. Ein solches Prinzip ist aber nur die *species impressa*, während die *species expressa* von Thomas konstant *effectus* oder *terminus intellectionis* genannt wird[5]). Dieser Grund scheint auch den Gegner von der Haltlosigkeit seiner Behauptung überzeugt zu haben, da er später auf sie nicht mehr zurückkam.

V.

Wie den Intellekt, so bewegt Gott auch den Willen zu jedem einzelnen Akte, jedoch nicht immer auf die gleiche Weise. Man muß nämlich zwei Arten von Willensakten unterscheiden: solche, zu denen er von Gott allein bewegt wird, und solche, zu denen

[1]) 1, 2 q. 50 a. 5 ad 2.
[2]) De virt. in comm. a. 1.
[3]) De ver. q. 10 a. 8 ad 11 in contr.; 1 q. 54 a. 1 ad 1.
[4]) C. g. 2,73 u. 74. Vgl. 8 Phys, lect. 8; De ver. q. 8 a. 6 ad 7.
[5]) De pot. q. 8 a. 1; De ver. q. 4 a. 2.

er sich auch selbst bewegt. Sich selbst bewegen kann der Wille nur dann, wenn er bereits *in actu* ist, d. h. wenn er bereits einen Zweck will. Die *actualis volitio finis* vorausgesetzt kann der Wille durch die Überlegung der Vernunft sich frei entscheiden bezüglich der Wahl der Mittel. Da man aber in den Voraussetzungen nicht ins Unendliche fortgehen kann, muß man zu einem ersten Akt kommen, zu dem der Wille sich nicht wieder durch ein vorausgehendes Wollen bewegt, sondern von einem äußeren Prinzip, d. i. von einer außer ihm liegenden Ursache bewegt wird. Der *primus motus voluntatis* entsteht also *„ex instinctu alicuius exterioris moventis"*[1] und wird verursacht *„ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat."*[2]

Wir wollen hier von der Frage, ob dieser erste, jeder Überlegung vorausgehende Akt frei oder unfrei ist, absehen, da sie von untergeordneter Wichtigkeit ist; uns interessiert vor allem die Frage: Was ist dieser *instinctus exterioris moventis?* Die Antwort gibt uns Thomas selbst mit den Worten: *„Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae."*[3] Der natürliche Instinkt des Willens ist nichts anderes als die natürliche Neigung oder das natürliche, dem Willen angeborene Verlangen nach dem Guten und der Glückseligkeit im allgemeinen. Dieses ist nämlich das Fundament alles Wollens und die Wurzel und Triebfeder, aus dem jedes Streben des Willens hervorgeht, da der Wille alles, was er will, nur des letzten Zweckes, der Glückseligkeit wegen, will. *„Sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum quae sunt ad finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus et beatitudo et ea, quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi."*[4]

Dieser natürliche Instinkt des Willens wird von Thomas auch *„instinctus superioris causae"* genannt, weil der Wille ihn sich nicht selbst gegeben, sondern von einer höheren Ursache, von Gott, empfangen hat. So nennt Thomas auch den natürlichen Instinkt der Tiere einen *„instinctus superioris agentis"*[5], weil die Tiere ihren Zweck nicht anstreben aus eigener Überlegung, sondern *„naturali instinctu . . . quasi ab alio mota."*[6]

---

[1]) 1,2 q. 9 a. 4.

[2]) De malo q. 6 a. un.; vgl. 1,2 q. 109 a. 2 ad 1; Quodl. 1 a. 7; Ep. ad Rom. c. 9 lect. 3; 2 Cor. c. 3 lect. 1; C. g. 3,89.

[3]) 1,2 q. 17 a. 5 ad 3.

[4]) De ver. q. 22 a. 5.

[5]) De malo q. 6 a. un. ad 3.

[6]) 1,2 q. 12 a. 5 ad 3.

Daraus folgt nun, daß Gott den Willen ebensowenig wie die unvernünftigen Naturdinge bewegt durch einen vorübergehenden Impuls, sondern durch ein bleibendes, inneres Prinzip, durch das in seine Natur hineingelegte Verlangen nach dem Guten und der Glückseligkeit im allgemeinen. Zum ersten Akte, der jeder Überlegung vorausgeht, bewegt ihn Gott allein, nicht als ob der Wille hiebei sich rein passiv verhielte und nicht tätig wäre, da ein Willensakt, den der Wille nicht selbst setzt, ein Unding ist; Gott bewegt ihn allein in dem Sinne, daß der Wille nicht durch eine vorausgehende *volitio finis* und durch Selbstbestimmung, sondern einzig aus dem natürlichen von Gott mitgeteilten Instinkte in Tätigkeit übergeht. Zu den späteren, auf den ersten folgenden und aus ihm hervorgehenden Akten wird aber der Wille sowohl von Gott als auch von sich selbst unmittelbar bewegt. Er wird von Gott bewegt durch das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit, weil, wie schon gesagt wurde, der Wille, was er nur immer *in particulari* will, der Glückseligkeit wegen anstrebt. Er wird von sich selbst bewegt, weil er durch das *consilium rationis* sich entscheidet, dieses oder jenes partikuläre Gut anzustreben. Von Gott hat der Willensakt das, was an ihm natürlich ist, und dies ist immer gut; von dem sich frei entscheidenden Willen aber hat er, daß er auf dieses oder jenes besondere Gut hingerichtet ist; und von dieser Seite kann er auch sittlich schlecht sein. Die *motio,* die der Wille von Gott empfängt, ist daher die natürliche Tendenz zum Guten, zum *bonum universale;* darum nennt sie Thomas *motio universalis.* Ohne sie kann der Wille nichts wollen: *„Deus movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.“*[1])

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Lehre des hl. Thomas vom Prinzip der Willenstätigkeit betrachten. Jeder Willensakt geht notwendig aus einem inneren Prinzip hervor, gleichwie auch die natürlichen Tätigkeiten und Bewegungen der Körperwelt aus einem inneren Prinzip hervorgehen. Ein solches inneres Prinzip ist aber nur die Natur selbst: *„Sicut naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant.“*[2]) Darum kann eine natürliche Tätigkeit oder eine natürliche Bewegung nur jener verursachen, der einem Dinge das innere Prinzip oder die Natur, sei es durch Erschaffung, sei es

[1]) 1,2 q. 9 a. 6 ad 3. [2]) De car. a. 1.

durch Generation, mitteilt. So ist nach der aristotelisch-thomistischen Physik das *generans* der Beweger der leichten und schweren Körper, und zwar durch den Akt der Generation: „*Naturalis motus non causatur nisi ab eo, quod causat naturam.*“[1]) Und wiederum: „*Agens exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi, movet ipsum naturaliter deorsum.*“[2]) Daraus zieht Thomas den Schluß, daß der Wille nur von Gott bewegt werden kann. Denn da der Willensakt aus einem inneren Prinzip hervorgeht, ein inneres Prinzip aber nur die Natur ist, so kann nur jenes äußere Agens den Willen bewegen, das ihm das innere Prinzip seiner Tätigkeit, die Natur des Willens, selbst gibt: „*Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat.*“[3]) Wie demnach das *generans* den Stein durch eine *motio permanens* bewegt, indem es ihm in der Generation in der Form der Schwere eine bleibende Tendenz zur zentripetalen Bewegung mitteilt, so bewegt Gott in der natürlichen Ordnung den Willen ebenfalls durch eine *motio permanens*, indem er ihm bei der Erschaffung seine Natur und damit die unaustilgbare Neigung zur Glückseligkeit gibt, welche die letzte Triebfeder seiner gesamten Willenstätigkeit ist.

Es ist begreiflich, daß die Bannesianer diese Erklärung aufs nachdrücklichste bekämpften. Gegen mein erstes Argument machten sie geltend, daß ich unberechtigter Weise den *instinctus exterioris moventis* mit dem *instinctus naturae* gleichsetze. Der natürliche Instinkt sei keine *motio ab exteriori principio* und kein *movens exterius*. Wenn Thomas in 1,2 q. 9 a. 4 sage, der erste Willensakt gehe hervor „*ex instinctu alicuius exterioris moventis*“, in der q. 17 a. 5 ad 3 aber von demselben Willensakte behaupte, er sei „*ex instinctu naturae aut superioris causae*“, so füge er an der letzten Stelle einen neuen Faktor, den natürlichen Instinkt hinzu, weil er inzwischen in der q. 10 a. 1 von der natürlichen Neigung des Willens gehandelt habe. Nach meinem Gegner ist also der *instinctus exterioris moventis* oder *superioris causae* die *praemotio physica* und wesentlich verschieden vom natürlichen Instinkte. Allein diese Erklärung ist absolut unhaltbar. Denn hätte Thomas sagen wollen, der erste Willensakt gehe von zwei Instinkten, nämlich sowohl vom natürlichen Instinkte als auch von der *praemotio* hervor, dann hätte er statt des Wörtchens „*aut*“ das Wörtchen „*et*“ setzen und schreiben müssen: „*ex instinctu naturae et superioris causae*“. Die Konjunk-

[1]) De car. a. 1. [2]) C. g. 3,88. [3]) ib.

tion „*aut*“ deutet aber an, daß er nicht zwei Instinkte, sondern nur einen meint, der zwei verschiedene Benennungen zuläßt: er heißt natürlicher Instinkt, weil er in der Natur des Willens begründet ist, und Instinkt einer höheren Ursache, weil ihn der Wille nicht sich selbst gegeben, sondern von einer höheren Ursache empfangen hat. Es entspricht ganz der Terminologie des Aquinaten, den natürlichen Instinkt als Instinkt einer höheren Ursache zu bezeichnen. Nennt er doch, wie bereits erwähnt wurde, auch den natürlichen Instinkt der Tiere einen „*instinctus superioris agentis*“[1]). Warum, so frage ich, hat denn mein Gegner auf diesen Hinweis keine Rücksicht genommen? Ebenso nennt der hl. Thomas den *appetitus naturalis* der Körper, also ein inneres Prinzip, eine *motio divina*[2]) und eine *impressio a primo movente*[3]). Zudem beruft er sich an der genannten Stelle 1,2 q. 17 a. 5 ad 3 nur auf q. 9 a. 4, keineswegs aber auf q. 10 a. 1, was er nach der Erklärung des Gegners hätte tun müssen, was wiederum ein evidentes Zeichen ist, daß er den *instinctus naturae aut superioris causae* mit dem *instinctus exterioris moventis* identifiziert.

Damit man aber erkenne, daß meine Erklärung keine willkürliche Erfindung meinerseits, sondern der richtige Ausdruck des Gedankens des hl. Thomas sei, sei darauf hingewiesen, daß auch ältere Thomaserklärer vor Bannez dieselbe vertreten. So erklärt Caietan die Worte, daß der erste Willensakt *ex instinctu alicuis exterioris moventis* hervorgehe, also: „*Genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem ad bonum.*“ Durch diese natürliche Neigung bewegt er den Willen zum Wollen: „*Dator naturae ipsam applicat mediante inclinatione* (d. h. *naturali*) *data ad volendum.*“[4]) Genau so spricht auch B. de Medina; nach ihm bewegt Gott den Willen durch die *inclinatio naturae*, die er ihm am Anfange seines Daseins gegeben hat, nicht durch einen Impuls, den er ihm erst im Augenblicke des ersten Wollens gibt: „*Tribuere inclinationem naturalem eius est, qui instituit naturam; qui enim instituit naturam lapidis, tribuit lapidi inclinationem et pondus, ut in locum inferum descendat. Ergo inclinare voluntatem in finem et bonum, Dei optimi maximi opus est, qui instituit et condidit humanam voluntatem. Item, descensus lapidis ob id tribuitur auctori naturae, quoniam ex inclinatione naturali proficiscitur. Sed appetitio finis oritur ex inclinatione naturali voluntatis; ergo in auctorem naturae referenda est. Certe, si in principio Deus non tribuisset nobis inclinationem in bonum, sed recenter de novo nobis eam conferret, in Deum reduceremur (?); ergo etsi dedit in initio, in Deum referenda est.*“ Derselbe Autor bekämpft ebendort ausführlich die Ansicht, daß der Wille, da er vor dem ersten Akte in reiner Potenz ist, von einem „*extrarius motor*“, also durch eine *praemotio physica*, aktuiert werden müsse. Als Grund gibt er an, daß der Wille, obschon er *in potentia formali ad primam volitionem finis* ist, gleichwohl *in actu virtuali* ist: „*nam habet in se, unde possit comparare primam volitionem finis, si obiectum ei proponatur, sicut ignis per calorem habet,*

[1]) De malo q. 6 a. un. ad 3.
[2]) 1,2 q. 103 a. 8.
[3]) C. g. 3, 95.
[4]) In 1,2 q. 9 a. 4.

unde se possit reducere ad actum combustionis, si ei combustibile applicatur." Wenn immer dem Willen ein Objekt durch den Intellekt vorgestellt wird, kann er sich in Tätigkeit versetzen, „*absque eo, quod aliquid recipiat.*"[1])

Man hat ferner eingewendet, es sei total unrichtig, daß Thomas die Art, wie Gott den Willen bewegt, mit der Art vergleicht, wie das *generans* die natürliche Bewegung verursacht. Der Vergleichungspunkt sei nur dieser: beide Tätigkeiten können nur von einer solchen Ursache gegeben werden, die das innere Prinzip der Tätigkeit gegeben hat; in keiner Weise aber wolle Thomas damit sagen, daß, gleichwie das *generans* den Stein nur durch Mitteilung einer Form natürlich bewegt, so auch Gott den Willen durch die bloße Mitteilung des natürlichen Dranges nach Glückseligkeit bewege. Die Antwort ist im Vorausgehenden schon gegeben. Die vorbannesianischen Thomisten, wie Caietan und Medina, haben ebenso wie ich den Vergleich des hl. Thomas auch auf die Art und Weise der Willensbewegung ausgedehnt und gelehrt, Gott bewege den Willen ebenso durch eine bleibende Form, d. i. durch den natürlichen Glückseligkeitstrieb, wie das *generans* den Stein durch die Form der Schwere bewegt. Darum sagt Caietan, Gott bewege den Willen „*ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur.*"[2]) Der Vergleichungspunkt liegt nach Thomas eben darin, daß sowohl die natürliche als die Willensbewegung aus einem inneren Prinzip hervorgehen muß und daß dieses innere Prinzip die „*natura*", also etwas Dauerndes und Bleibendes, und nicht ein vorübergehender Impuls ist. Übrigens zieht Thomas selbst diesen Vergleich, wo er beweisen will, daß die Ursache des Willensaktes keine andere sein könne als nur der Wille und Gott: „*Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo, qui dedit formam; unde dicitur: motus ignis sursum est ab eius levitate et a generante, quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operari potest.*"[3])

Aber, so erwidert man, heißt denn „*operari in voluntate*" soviel als dem Willen sein Sein geben? Gewiß nicht; denn Thomas schreibt das „*operari intra voluntatem*" auch dem geschaffenen Willen selbst zu, der sich sein Sein nicht gegeben hat[4]). Handelt es sich aber um ein vom Willen verschiedenes Agens, dann kann dieses im Willen nur dadurch tätig sein, daß es ihm durch Erschaffung sein Sein und damit auch die natürliche Neigung gegeben

[1]) Expos. in 1,2 q. 9 a. 4.
[2]) In 1,2 q. 9 a. 4.
[3]) De malo q. 3 a. 3.
[4]) De ver. q. 22 a. 9.

hat. Bei der Erschaffung ist Gott allein tätig; bei der Bewegung des Willens aber ist auch der Wille mittätig, da er es ist, der den Akt setzt. Gott selbst aber braucht, um den Willen zu bewegen, keine von der Erschaffung und Erhaltung verschiedene Tätigkeit auszuüben, gleichwie auch das *generans* durch dieselbe Tätigkeit das Feuer erzeugt und nach oben bewegt. Daß aber Gott innerlich in den Dingen nur tätig ist durch Erschaffung und Erhaltung, und nicht durch eine vorübergehende Bewegung, lehrt Thomas ausdrücklich: *„Alia agentia operantur ut extrinsecus existentia; cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea, quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intrinsecum rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus omnibus ut intimus agens."*[1]) Würde Gott nur durch einen vorübergehenden Impuls *movendo et alterando* auf den Willen einwirken, dann wäre er nur äußerlich, nicht aber im Inneren des Willens tätig. Im Inneren tätig sein heißt soviel als ihm durch die Erschaffung das Sein und damit auch die natürliche Neigung zum Guten geben. Ebenso sagt Thomas, daß einige arabische Philosophen der Meinung gewesen seien, die Seele verdanke ihr Sein einer von der ersten Ursache erschaffenen Intelligenz. In diesem Falle, fährt er fort, hätte diese Intelligenz einen *„effectus intrinsecus voluntati, inquantum causat esse, quod est intrinsecum voluntati."*[2]) Warum, so frage ich wieder, haben meine Gegner diese beiden von mir angeführten Stellen nicht berücksichtigt?

Doch meine Gegner wenden weiter ein, daß nach Thomas Gott den Willen *per modum causae efficientis* verändere, d. i. so auf ihn einwirke, daß er jetzt etwas anderes will als er früher wollte. Diese Veränderung, meint man, kann doch nicht mit der Erschaffung und Erhaltung des Seins identisch sein. Die Antwort hierauf ist nicht schwer und von mir in meinem Werke S. 294—299 schon längst ausführlich gegeben worden; aber es gehört zu den Eigentümlichkeiten meiner Gegner, daß sie sich um mein Werk ebensowenig kümmern, als wenn es gar nicht geschrieben wäre. Wenn Gott den Willen verändert, sagt Thomas, so macht er, *„ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio."* Auf doppelte Weise kann Gott den Willen verändern: *„Uno modo movendo tantum . . . alio modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem."* Eine solche Form ist die Gnade oder ein übernatürlicher Habitus, durch

[1]) Comm. in Jo 1 lect. 5.

[2]) De ver. q. 22 a. 9; vgl. 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 4; 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 3 De ver. q. 11 a. 3 ad 1 et ad 11.

den der Wille geneigt gemacht wird, etwas zu wollen, *„ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione."*[1]) Thomas unterscheidet hier also eine zweifache *inclinatio,* eine natürliche und eine *„superaddita"*. Durch diese beiden Neigungen, die natürliche sowohl als die übernatürliche, kann der Wille von Gott verändert werden *quoad exercitium actus;* die Veränderung *quoad specificationem actus* aber ist dadurch bedingt, daß ihm vom Intellekt ein neues Objekt vorgestellt wird. Ist ein solches Objekt gegeben, dann geht der Wille vermöge der ihm von Gott gegebenen inneren Neigung spontan ohne neue *praemotio* in den neuen Akt über, wie der Stein durch die Form der Schwere spontan zur Erde fällt, wenn das Hindernis der Bewegung beseitigt ist. Handelt es sich um einen Akt der natürlichen Ordnung, so ist es Gott allein, der ihm durch den *instinctus naturae* zur *prima volitio finis* bewegt und durch sie auch auf die darauf folgende Wahl der Mittel einfließt. Handelt es sich aber um einen Akt der übernatürlichen Ordnung, so ist es wiederum Gott, der den Willen durch die Eingießung eines Habitus eine *inclinatio superaddita* gibt, vermöge welcher er sich Gott als seinem übernatürlichen Ziel zuwendet. Sowohl durch die natürliche als durch die übernatürliche Neigung ist, wie Medina sagt, der Wille in *actu virtuali* und bedarf zum aktuellen Wollen nur der Vorstellung eines Objektes, *„absque eo quod aliquid recipiat"*. Nach der Ansicht der Bannesianer müßte Gott den Willen zu jedem einzelnen Akt durch einen *novus influxus* bewegen und determinieren; Thomas aber lehrt das Gegenteil: Gott kann den Willen auch bewegen ohne neuen Einfluß von seiner Seite, außer es handelt sich um einen Akt, der die Eingießung eines Habitus verlangt: *„Hoc falsum est ... quod Deus non agit in anima nisi per novum influxum; nam novus effectus potest pervenire in anima ex nova dispositione recipientis, sicut nova illuminatio in aëre ex nova dispositione aëris. Manifestum est enim, quod Deus in anima agit non solum causando in ea aliquem habitum, puta gratiae vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel illud, quod non proprie dicitur influere, sed magis movere ad actum."*[2])

Es ist daher nichts weniger als gerechtfertigt, wenn meine Gegner behaupten, Thomas selbst habe C. g. 3,89 sich gegen meine Interpretation verwahrt, indem er meiner These, daß Gott nur die Willenskraft gebe, die Antithese gegenübergestellt habe, daß er überdies auch unsere Willensakte verursache. Seine Worte lauten: *„Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati*

[1]) De ver. q. 22 a. 8. [2]) Resp. ad 108 art. q. 38.

sunt has auctoritates (sc. Prov. 21,1 et Phil. 2,13) male exponere, ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud." Mit diesen Worten, sagt man, habe der Aquinate selbst Protest eingelegt gegen die *mala expositio*, die ihm von meiner Seite widerfuhr.

Wenn dem so wäre, träfe der Vorwurf nicht bloß mich, sondern auch hochangesehene Thomisten, wie Caietan und Medina, die ebenso wie ich annehmen, Gott bewege den Willen nicht durch eine *praemotio*, sondern durch den ihm bei der Erschaffung gegebenen *instinctus naturae*. Allein der Vorwurf trifft nicht zu. Denn fürs erste habe ich niemals behauptet, Gott gebe einzig und allein die natürliche *virtus volendi*, sondern ausführlich durch viele Seiten[1]) hervorgehoben, daß Gott in der übernatürlichen Ordnung außer der bloß natürlichen Neigung auch übernatürliche *inclinationes* gebe durch eingegossene Tugendhabitus. Schon dadurch unterscheidet sich meine Erklärung von der Ansicht des Origenes, den Thomas hier bekämpft. Denn dieser suchte die genannten Schriftstellen, in denen von übernatürlichen Akten die Rede ist, in rein naturalistischem Sinne zu erklären, indem er annahm, Gott gebe auch zu diesen Akten keine andere Hilfe als die rein natürliche Willenspotenz.

Zweitens habe ich immer betont, daß nach Thomas Gott nicht bloß die Willenskraft gebe, sondern sie auch bewege und ihre Akte verursache, insofern der *primus motus voluntatis* in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung *ex instinctu superioris causae* allein hervorgehe. Gottes Bewegung geht der Eigenbewegung des Willens voraus und verursacht sie, allerdings nicht so, daß der Wille der göttlichen Bewegung keinen Widerstand leisten kann, sondern so, daß der Wille der zuvorkommenden Anregung Gottes auch seine Zustimmung versagen kann. Folgt der Wille dieser Anregung, dann ist es Gott, der macht, daß wir dieses oder jenes wollen. Auch Thomas beweist in dem angeführten Kapitel 89 die Kausalität Gottes bezüglich unserer Willenshandlungen dadurch, daß er sagt: „*Huius quod aliquis intelligat, consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam; si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.*"

[1]) De Deo operante, 327—356.

Endlich habe ich in meinem Werke S. 291—324 ausführlich dargelegt, daß nach Thomas Gott die Macht besitzt, den Willen unbeschadet seiner Freiheit unfehlbar zu dem zu bewegen, was er selbst will, und dies mit vielen Stellen aus seinen Werken belegt und darunter auch eben jene angeführt, welche meine Gegner mir vorhalten (S. 294). Haben sie diese Partie meines Buches gelesen? Wenn ja, dann bleibt es unbegreiflich, wie sie mir den Vorwurf machen können, ich leugnete die göttliche Kausalität in bezug auf die freien Willensakte der Menschen; wenn nein, dann hatten sie eben kein Recht, an einer Sache Kritik zu üben, die sie nicht kannten.

VI.

Da die Übernatur die Natur nicht zerstört, sondern auf ihr aufbaut und sie vervollkommnet, muß auch die *motio divina* in der Übernatur jener in der natürlichen Ordnung konform sein. Wie Gott in der Ordnung der Natur die Dinge zu ihren Tätigkeiten bewegt durch bleibende innere Prinzipien und Formen, so auch in der übernatürlichen Ordnung. Davon habe ich in meinem Werke ausführlich gehandelt S. 325—400. Zuerst zeigte ich, daß der Gerechte zu übernatürlichen Heilsakten von Gott bewegt wird nicht durch übernatürliche vorübergehende Impulse, sondern durch die eingegossenen Habitus der theologischen und moralischen Tugenden, die der Seele des Gerechten Neigungen zu Objekten verleihen, welche die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigen: *„Illis, quos (Deus) movet ad consequendum bonum supernaturale aeteruum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ad bonum aeternum consequendum."* [1]) Diese Tugenden werden mit der Gnade eingegossen und darum verhält sich die Gnade zum Willen *„ut movens ad motum"* [2]). Diese Bewegung ist eine *motio permanens: „Ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae, nisi impediatur; et quia virtus, ut dicit Tullius (l. 2 de Inv.) est habitus in modum naturae rationi consentaneus, quantum est ex natura virtutis, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur."* [3]) Wie Gott in der Ordnung der Natur den Willen zum ersten Akt allein bewegt durch den *instinctus naturae*, ebenso bewegt er ihn auch in der übernatürlichen Ordnung allein zur *prima volitio finis* durch die eingegossene Tugend. Auf diese Weise ist der *usus gratiae* von Gott [4]).

[1]) 1,2 q. 110 a. 2.
[2]) De ver. q. 1 a. 5 ad 13.
[3]) 1,2 q. 110 a. 4 ad 1.
[4]) Ep. ad Rom. c. 9 lect. 3.

Der Erwachsene muß sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereiten durch seinen freien Willen. Thomas unterscheidet zwei Arten von Vorbereitungen: eine *dispositio proxima* und *remota*. Die erste besteht in jenen Akten des Glaubens, der Hoffnung, der Reue und der Liebe, die der Mensch in dem Augenblicke setzt, wo er die Gnade erlangt. Diese Akte sind übernatürlich und gehen aus dem *habitus gratiae et virtutum* hervor, wie Thomas ausdrücklich lehrt[1]).

Die entfernte Vorbereitung besteht in Akten, die der Rechtfertigung zeitlich vorangehen. Diese sind zum Teil dem Sein nach übernatürlich, wie die Akte des Glaubens und der Hoffnung, und gehen dann ebenfalls aus dem Habitus dieser Tugenden hervor. Andere aber sind ihrem Sein nach natürlich und können nur insofern übernatürlich genannt werden, als sie ihr Entstehen einer besonderen Vorsehung Gottes verdanken, wie z. B. der *timor servilis*[2]) oder das natürliche Wohlgefallen an der Tugend[3]) oder gewisse fromme Regungen, die dem Glauben vorangehen[4]). Darum lehrt Thomas auch ausdrücklich, der Mensch könne sich durch seine natürlichen Kräfte, *faciendo, quod est in se,* auf die Rechtfertigung vorbereiten[5]). Ja, aus seinen Prinzipien über die Willensbewegung folgt sogar, daß ein entitativ übernatürlicher Akt, der nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgeht, unmöglich sei. Da Thomas sich hierüber De caritate a. 1 am klarsten äußert, wollen wir den Gedankengang dieses Artikels kurz skizzieren.

Der englische Lehrer bekämpft dort die singuläre Meinung des Lombarden, daß der Hl. Geist die Gerechten zu den Tugendakten durch gewisse Habitus, zum Akt der *caritas* aber durch sich selbst ohne Habitus bewege. Diese Ansicht verwirft er als ganz unhaltbar aus drei Gründen. Der erste und Hauptgrund ist der, daß, gleichwie die natürlichen Bewegungen und Tätigkeiten von einem inneren Prinzip ausgehen müssen, so auch die Willenstätigkeit aus einem inneren Prinzip hervorgehen muß. Bei natürlichen Tätigkeiten ist die Notwendigkeit eines inneren Prinzips eine so absolute, daß nicht einmal Gott bewirken kann, daß die Bewegung des Steins in die Höhe natürlich sei, außer er ändert seine Natur. Auf gleiche Weise *(similiter)* kann Gott selbst durch seine Allmacht nicht bewirken, daß ein Willensakt nur aus einem äußeren Prinzip

[1]) 1,2 q. 113 a. 3; 6 u. bes. 8; De ver. q. 28 a. 8; 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 3.

[2]) 3 d. 34 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2.

[3]) 4 d. 14 q. 1 a. 2 qc. 2 in c. et ad 5.

[4]) 2 d. 28 q. 1 a. 4 ad 4; De ver. q. 14 a. 11 ad 1 et 2.

[5]) 2 d. 28 q. 1 a. 4; 1 d. 17 q. 1 a. 3; q. 2 a. 3; 2 d. 5 q. 2 a. 1; De ver. q. 6 a. 4 ad 2; q. 24 a. 15.

hervorgehe; daher müssen alle Strebungen des Willens auf das innere Prinzip des natürlichen Verlangens nach Glückseligkeit zurückgeführt werden. Diese Grundsätze wendet nun Thomas auf die übernatürlichen Willensakte an. Ein Akt, der die gesamte Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigt, kann kein *actus voluntarius* sein, wenn nicht etwas Innerliches zur menschlichen Natur hinzukommt, das den Willen vervollkommnet, so daß der Akt aus einem inneren Prinzip hervorgeht. Nun folgt die Applikation auf den speziellen Fall der Gottesliebe: *„Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum."* Ich habe die Stelle also erklärt: Entweder leistet der Hl. Geist als äußeres Prinzip das, was der Habitus der Liebe leistet, und bewegt ihn durch eine vorübergehende *motio* von außen zum Akte der Liebe, und dann ist dieser Akt kein Willensakt; oder der Hl. Geist bewegt den Willen bloß durch das innere Prinzip der natürlichen Neigung, und dann ist dieser Akt nicht übernatürlich.

Nun folgt der zweite Beweis. Angenommen, der Wille könnte wie Hand und Fuß des Menschen *„totaliter ab extrinseco"* bewegt werden, dann wäre der Akt der Liebe gleichwohl nicht verdienstlich. Der Grund hievon ist der: Was nicht durch seine eigene innere Form, sondern nur infolge einer äußeren Bewegung handelt, ist nur als reines Werkzeug tätig, wie z. B. das Beil, das vom Handwerker bewegt wird. Wenn also die Seele den Liebesakt setzt nicht durch eine eigene innere Form, d. i. durch einen Habitus, sondern nur insofern sie vom Hl. Geiste bewegt wird, handelt sie als reines Werkzeug. Folglich ist es nicht in ihrer Macht, zu handeln oder nicht zu handeln; ihre Tätigkeit ist dann nicht frei und verdienstlich, während doch die Liebe die Wurzel alles Verdienstes ist.

Der dritte Beweis geht von der psychologischen Tatsache aus, daß der Liebesakt vom Liebenden mit Bereitwilligkeit und Lust gesetzt wird. Nun ist es aber gerade der Habitus der Liebe allein, der eine solche Bereitwilligkeit und Lust gibt; folglich ist er notwendig.

Am Schluß kommt Thomas nochmals auf die Parallele zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zurück. Der Hl. Geist, sagt er, ist *„movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est, quod disponit omnia suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id, ad quod ipse movet."*

Die Übereinstimmung zwischen der Natur und Übernatur ist also eine vollkommene: hier wie dort bewegt Gott seine Geschöpfe durch bleibende Formen und innere Prinzipien.

Aus dem Gesagten ist klar, daß nach meiner Darstellung die Gnadenlehre des hl. Thomas in einer ganz andern Gestalt erscheint, als sie bisher von den Bannesianern geschildert wurde. Es gibt keine aktuelle Gnade, die eine übernatürliche *motio fluens* wäre, es gibt keinen innern Unterschied zwischen hinreichender und wirksamer Gnade, es gibt keinen entitativ übernatürlichen Akt, der nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorginge, es gibt eine entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung, die nicht entitativ übernatürlich ist. Alle diese Behauptungen stehen der traditionellen Auffassung diametral gegenüber. Ich hatte daher erwartet, daß der Kampf von gegnerischer Seite sich hauptsächlich gegen meine Darstellung der thomistischen Gnadenlehre richten würde, und daß meine Widersacher sich alle Mühe geben würden, die für meine Interpretation angeführten Texte des englischen Lehrers in ihrem Sinne zu erklären. Allein diese Erwartung blieb bis jetzt unerfüllt; man bekämpfte nur meine Erklärung von De car. a. 1 und beschränkte sich im übrigen auf allgemein gehaltene Anklagen.

Von verschiedener Seite wurde mir vorgeworfen, daß nach meiner Erklärung alle Akte, die auf die Rechtfertigung entfernt vorbereiten, ihrem Sein natürlich seien. Daß diese Behauptung falsch ist, erhellt schon aus meiner obigen Darlegung. Aber auch in meinem Werke habe ich die Akte des Glaubens und der Hoffnung ausdrücklich ausgenommen, indem ich schrieb: „*Actus remote ad iustificationem disponentes, quatenus non ex habitu fidei et spei informis procedunt, solis viribus naturae eliciuntur.*“[1]) Es ließe sich leicht zeigen, daß nach Thomas die Habitus des Glaubens und der Hoffnung auch zeitlich vor der Rechtfertigung dem Menschen eingegossen werden können, so daß nichts im Wege steht, daß auch ihre ersten Akte schon aus diesen Habitus hervorgehen.

Ein anderer Gegner hat bestreiten wollen, daß nach Thomas die unmittelbar auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte aus dem Habitus der Gnade hervorgehen. Der Beweis ist aber völlig mißglückt. Thomas spricht so klar das Gegenteil aus, daß auch neuere Autoren aus bannesianischer Schule wie N. del Prado[2]) und R. Schultes[3]) ohne Bedenken meine Auffassung teilen.

---

[1]) S. 356.

[2]) De gratia et lib. arbitrio I (1907) 479 ff.

[3]) Angelicum 3 (1926) 173 f.

Die Hauptangriffe sind gegen meine Erklärung von De car. a. 1 gerichtet worden. Ein Gegner wollte das von Thomas gegen den Magister aufgestellte Dilemma, daß ein durch die bloße Bewegung des Hl. Geistes ohne einen Habitus gesetzter Akt entweder kein Willensakt oder kein übernatürlicher Akt wäre, also erklären: Die Meinung des Magisters soll nach 1 d. 17 q. 1 a. 1 dahin gehen, daß der Hl. Geist allein sich mit dem menschlichen Willen vereinige und daß der Liebesakt von zwei Suppositen zugleich unmittelbar gesetzt werde: vom Hl. Geiste und vom Menschen. Demgegenüber mache der Aquinate geltend: Ein und derselbe Akt kann nicht zugleich von zwei Suppositen unmittelbar verursacht werden, sondern nur von einem. Wird er vom Hl. Geiste allein bewirkt, dann ist er kein Willensakt, wird er vom geschaffenen Willen allein bewirkt, dann ist er nicht übernatürlich. Allein diese Erklärung ist evident unrichtig. Denn erstens ist es methodisch verfehlt, in einen Artikel das hineinzutragen, was in ihm nicht steht, sondern in einem andern Artikel eines andern Werkes sich findet, auf den der englische Lehrer nicht verweist. Nun spricht aber Thomas im ganzen ersten Artikel der Qu. de car. nicht ein Wort von einer dem Hl. Geiste eigenen Vereinigung mit dem menschlichen Willen, noch viel weniger von einer Tätigkeit nach außen, die dem Hl. Geiste mit Ausschluß von Vater und Sohn zukommt, noch auch von der Unmöglichkeit, daß ein Akt zugleich von zwei Suppositen gesetzt werden kann. Sein Beweis gegen den Magister geht vielmehr von dem Grundsatz aus, daß jeder Willensakt aus einem inneren Prinzip hervorgehen muß und daß das innere Prinzip für einen übernatürlichen Akt nur ein eingegossener Habitus sein kann. Zweitens ist es unwahr, daß der Magister dem Hl. Geiste eine *actio propria ad extra* zuschreibt, da er in 1 d. 15 ausdrücklich sagt, daß die Tätigkeit der drei Personen nach außen eine ungeteilte und gemeinsame sei: „*Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei et communis sit et indivisa operatio trium personarum, datur utique Spiritus sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso.*“ Weiter lehrt er dort, daß weder der Vater noch der Sohn etwas können, was nicht auch der Hl. Geist kann, daß demnach der Vater und Sohn nichts tun, was nicht auch der Hl. Geist tut. Daraus folgt, daß der Lombarde das später auf dem Konzil von Florenz[1]) feierlich sanktionierte Axiom festhält, daß in Gott „*omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio.*“ Wenn aber mein Gegner im Eifer der Selbstverteidigung sich sogar zu der Behauptung versteigt, dieses Axiom erleide in der hypostatischen Union

[1]) Denz. 703.

eine Ausnahme, so ist das ein schwerer dogmatischer Irrtum. Die menschliche Willenstätigkeit Christi kann allerdings nicht vom Vater und dem Hl. Geiste ausgesagt werden, weil eben nur die zweite Person mit der menschlichen Natur hypostatisch vereinigt ist; aber die zweite Person hat als Gott in der menschlichen Natur nicht eine *actio propria divina ad extra* mit Ausschluß der beiden anderen. Wer sagt, dieses Axiom könne eine Ausnahme erleiden, wird mit logischer Notwendigkeit dazu getrieben, die Einheit der Trinität aufzuheben und einem Tritheismus zu proklamieren[1]).

Von anderer Seite wurde eingewendet, Thomas lehre keineswegs, daß Gott den Willen zu übernatürlichen Akten nur durch Eingießung von Habitus bewegen könne; seine Folgerung sei diese: die bloße *motio* des Hl. Geistes genügt nicht, damit der Wille den freien übernatürlichen Akt setzen kann, sondern dazu ist außerdem eine innere natürliche Erhebung des Willens notwendig. Zum Habitus müsse aber noch eine eigene *motio* oder eine Mitwirkung der *gratia actualis* hinzukommen. Der Einwand ist — ob absichtlich oder unabsichtlich, sei dahingestellt — sehr unklar formuliert. Prüfen wir ihn näher.

Thomas sagt erstens, daß zu jedem übernatürlichen Akt, sei er ein Akt der Gottesliebe oder ein anderer Akt, eine innere Erhebung des Willens notwendig sei: *„Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturae humanae, non poterit esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco procedat."* Was also vom Liebesakte gilt, gilt von jedem übernatürlichen Akte: er erfordert ein übernatürliches *principium intrinsecum*.

Was versteht nun Thomas unter dem *principium intrinsecum?* Einen eingegossenen Habitus oder eine vorübergehende Erhebung durch eine übernatürliche *praemotio?* Das zweite ist ausgeschlossen.

---

[1]) Daß die Auffassungen der mittelalterlichen Theologen von der Ansicht des Magister über die Natur der *caritas* sehr weit auseinandergingen, hat jüngst F. Mitzka in einer sehr eindringenden und lehrreichen Abhandlung über die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung zur heiligmachenden Gnade gezeigt (diese Zeitschr. 50 [1926] 27—72, 220—252), in der er reiches Material aus gedruckten und ungedruckten Sentenzenkommentaren aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zusammengetragen hat (61—67). Keine dieser Erklärungen deckt sich mit jener meines Gegners. M. hat auch bewiesen, daß Bonaventura keinen seinshaft natürlichen Akt kennt, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht und damit meine Thomasauslegung wesentlich gestützt. Vergleiche auch das Urteil von H. Lange über diese Abhandlung: Scholastik 1 (1926) 619 f.

Denn kann der Hl. Geist den Willen auch ohne Habitus zum Liebesakte bewegen durch eine bloße *motio*, die der übernatürlichen Ordnung angehört, dann fällt der erste und zweite Beweis des englischen Lehrers gegen den Magister in sich zusammen. Denn er fährt nach den oben mitgeteilten Worten unmittelbar also fort: „*Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex sola motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum,*“ nämlich daß der Akt entweder kein Willensakt oder nicht übernatürlich ist. Die Folgerung ist null und nichtig, wenn außer dem Habitus noch ein anderes inneres Prinzip, nämlich eine übernatürliche *motio fluens* möglich ist. Ein Verteidiger des Magisters könnte in diesem Falle antworten: ich nehme zwar keinen Habitus, aber eine *motio supernaturalis*, also auch ein inneres Prinzip an.

Ebenso wäre der zweite Beweis nichtig, in dem Thomas sagt: „*Dato, quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit, prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur, quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius.*“ Thomas verlangt also zur Freiheit und Verdienstlichkeit des Liebesaktes, daß die Seele *per formam propriam* tätig sei; eine *forma propria* ist aber nur der Habitus als bleibende Qualität. Wäre aber die übernatürliche *motio* ein inneres Prinzip, dann könnte Thomas nicht sagen, daß in diesem Falle der Willensakt „*totaliter ab extrinseco*“ oder „*solum a principio exteriori movente*“ wäre.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Schlußfolgerung: Ist das innere Prinzip für übernatürliche Akte immer nur ein Habitus und keine einfache *motio*, dann kann es keinen übernatürlichen Akt geben, der nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgeht. Und dies ist eben meine These. Wer nicht anerkennen will, daß die beiden ersten Beweise des hl. Thomas Fehlschlüsse sind, muß diese Folgerung zugeben.

Es ist somit nur noch die andere Frage zu erörtern, ob außer dem Habitus, der auf jeden Fall notwendig ist, noch eine eigene *motio fluens* erforderlich ist, die den durch den Habitus informierten Willen aktuiert, damit er in Tätigkeit trete. Allein diese Frage

ist schon durch das, was über die Bewegung der Naturdinge durch bleibende Formen und innere Prinzipien gesagt wurde, erledigt. Die übernatürlichen Formen sind jedenfalls nicht weniger aktiv als die natürlichen. Wenn also diese aus sich schon hinreichen, um nach Entfernung der Hindernisse spontan in aktuelle Tätigkeit überzugehen, dann gilt dasselbe auch von den Habitus. Daran ändert auch nichts, daß Thomas ad 2 sagt: *„Spiritus sanctus sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit."* Mit diesen Worten will er durchaus nicht zwei verschiedene Einwirkungen des Hl. Geistes auf den Willen als notwendig erklären: eine, wodurch er den Habitus gibt, und eine andere, wodurch er den Willen bewegt, sondern nur sagen, daß der Hl. Geist den Willen nicht bewegt ohne Eingießung einer Form, welche das Formalprinzip der Bewegung ist, gleichwie auch das *generans* die schweren und leichten Körper bewegt durch die Mitteilung der Form der Schwere und Leichtigkeit. Denn Thomas gebraucht dieselben Worte auch von der Bewegung der Naturdinge durch Gott: *„Deus autem, ad quaecumque dat inclinationes, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinantur a Deo, sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit, unde, ut dicitur Sap. 8,1, disponit omnia suaviter."*[1]) Und anderswo schreibt er: *„Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles secundum illud Sap. 8,1: Et disponit omnia suaviter."*[2]) Obschon hier Thomas zweimal sagt, daß Gott die Naturdinge nicht bloß bewegt, sondern ihnen auch Formen gibt, will er keineswegs damit ausdrücken, daß er ihnen außer ihren Formen noch eine eigene *praemotio* zu jeder Tätigkeit gibt wie die Bannesianer annehmen; sonst könnte er nicht sagen, daß Gott nach der Erschaffung der Welt keinen Körper unmittelbar bewegt habe. Gott ist vielmehr dadurch Ursache der natürlichen Tätigkeit, daß er die tätigen Prinzipien gibt und erhält: *„Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum."*[3]) Aus den von gegnerischer Seite angeführten Worten des englischen Lehrers folgt also keineswegs, daß außer dem Habitus der Liebe noch eine von ihm verschiedene *motio* zu jedem einzelnen Akte gegeben werden muß.

[1]) De virt. card. a. 2. [2]) 1,2 q. 110 a. 2. [3]) De ver. q. 24 a. 14.

Schluß.

Im Vorausgehenden wurden, wenn auch nicht alle, so doch die hauptsächlichsten Einwände gegen meine Darstellung der thomistischen Konkurslehre angeführt und gewürdigt. Eine nähere Prüfung derselben hat ergeben, daß sie entweder auf falscher Auffassung und Mißdeutung meiner Auslegung beruhen, oder auf philosophisch und theologisch unrichtige Anschauungen zurückgehen oder mit der Lehre des hl. Thomas in Widerspruch stehen. Ich glaube gezeigt zu haben, daß durch sie bis jetzt auch nicht ein einziger wesentlicher Punkt meiner Thomasauslegung als unrichtig nachgewiesen oder auch nur zweifelhaft gemacht wurde. Als ich vor fünf Jahren mein Werk herausgab, sah ich zwar keinen Grund, an der Richtigkeit meiner Auffassung zu zweifeln, hielt es aber gleichwohl nicht für absolut ausgeschlossen, ich möchte am Ende doch trotz aller angewandten Mühe und Sorgfalt den einen oder andern wesentlichen Punkt in der Lehre des hl. Thomas übersehen oder unrichtig gedeutet haben. Nun ist auch diese Furcht geschwunden und bin ich von der Wahrheit meiner Darlegung vollständig überzeugt.

Darin konnte mich der Zwist, der inzwischen im bannesianischen Lager ausgebrochen ist, nur bestärken. Bekanntlich hat der angesehene Freiburger Dogmatikprofessor F. Marín-Sola O. P. in drei Abhandlungen[1]) die bisherige traditionelle Auffassung der bannesianischen Schule einer scharfen Kritik unterzogen und gezeigt, daß sie mit der wahren Lehre des hl. Thomas nicht übereinstimmt, daß sie durch die Annahme von lauter unfehlbaren *motiones* den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde und für das Nichtmitwirken mit der bloß hinreichenden Gnade und die Möglichkeit einer Abweichung des geschaffenen Willens von der göttlichen Vorherbewegung unerklärlich mache und in ihren Konsequenzen zum Calvinismus und Jansenismus führe[2]). Angesichts solcher Äußerungen aus dem Munde eines

[1]) El sistema tomista sobre la moción divina: La Ciencia tomista 32 (1925) 5—54; Respuesta ad algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: ebd. 33 (1926) 5—74; Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: ebd. 321—397.

[2]) Zum Belege seien aus der dritten Abhandlung nur folgende Stellen in deutscher Übersetzung angeführt: S. 360: „Bei Annahme von lauter in allem unfehlbaren Vorausbewegungen scheint uns die Verantwortlichkeit des Geschöpfes für die Sünde und selbst die Existenz der Sünde unerklärlich . . . Die Unfehlbarkeit und Unabhängigkeit des göttlichen Wissens mit fehlbaren Bewegungen zu erklären mag schwer und geheimnisvoll sein; aber ohne sie die Sünde zu erklären scheint nicht bloß schwer und geheimnisvoll, sondern nach allen Prin-

Gelehrten von so hohem Ansehen, der von Jugend auf im bannesianischen System herangebildet wurde, wird es niemand sonderbar und unbegreiflich finden, daß auch ich in den Werken des englischen Lehrers keine Spur von jener Lehre finden konnte, welche meine Gegner als Doktrin des hl. Thomas ausgeben, ja, daß ich es als eine Ehrenrettung des Aquinaten betrachtete, ihn vor einer solchen Auslegung in Schutz zu nehmen. Marín-Sola hat allerdings geglaubt, Thomas lehre physische Vorherbewegungen des Willens, fehlbare für die leichten Akte, unfehlbare für die schwierigen; aber mit dieser Annahme hat er sich nur in Schwierigkeiten verwickelt, die nicht viel geringer sind als jene des streng bannesianischen Systems[1]). Eine restlos befriedigende Erklärung des hl. Thomas ist eben nur möglich, wenn man die göttliche Bewegung als eine solche auffaßt, die durch Formen und bleibende innere Prinzipien geschieht.

Man hat auf bannesianischer Seite mein Buch allenthalben mit großer Entrüstung aufgenommen. Man sprach von einem *„documentum vere deplorandum effrenatae libertatis in interpretatione textus S. Doctoris"*, von einem *„immaturum iudicium"*, von einer *„note tout simplement injurieuse"* gegen den hl. Thomas. Aber an eine ernste Widerlegung hat sich bis jetzt noch niemand heran-

---

zipien des hl. Thomas evident absurd zu sein." — S. 367: „Göttliche Vorherbewegungen annehmen, die unfehlbar und *ab intrinseco* mit der Sünde verbunden sind, d. h. annehmen, daß unter ihnen der Mensch nicht die Fähigkeit behält, ihnen in Wirklichkeit oder *in sensu composito* Widerstand zu leisten, sondern daß er unfehlbar sündige, heißt nach allen thomistischen Grundsätzen die Freiheit töten oder als tot voraussetzen. Mit Vorausbewegungen, die durch sich mit der Sünde verknüpft sind, scheint uns die Verteidigung der Freiheit und darum auch die Verantwortlichkeit des Menschen unmöglich. Daher haben wir gesagt, daß die Existenz von fehlbaren Vorausbewegungen für uns ein grundlegender und ganz wesentlicher Punkt der thomistischen Lehre ist." — S. 387: „Die Kirche hat schon gegen Jansenius definiert: *Interiori gratiae aliquando resistitur*. Da tat sie nichts anderes als daß sie eine tausendmal und in allen Formen vom hl. Thomas vorgetragene Lehre anwandte. In die thomistische Sprache übersetzt kann diese Lehre der Kirche nur lauten: *Praemotioni Dei aliquando resistitur*, d. h. es gibt fehlbare Vorausbewegungen. Dies ist unendlich klarer als alle Fragen und Spitzfindigkeiten über das göttliche Wissen." — S. 391: „Einige moderne Thomisten laufen Gefahr anzunehmen, daß es keinen andern wahren göttlichen Willen gibt als den unfehlbar wirksamen oder nachfolgenden, ohne sich darüber hinreichende Rechenschaft zu geben, daß dies der Weg ist, auf dem man direkt zum Calvinismus und Jansenismus kommt. Auf diesem Wege wandelt nach unserem Urteile jene Theorie, die keine anderen göttlichen Vorherbewegungen annimmt als jene, die in allem unfehlbar sind."

[1]) Auf einige dieser Schwierigkeiten hat H. Lange aufmerksam gemacht: „Marín-Sola, Bannez und Molina": Scholastik 1 (1926) 533—565.

gemacht trotz der Aufforderung von verschiedenen Seiten. Können die Gegner keine besseren Argumente gegen mich ins Feld führen als bisher, dann dürfte die Kontroverse nicht zu ihren Gunsten ausgefallen sein. Sollten sie aber den Kampf weiter führen wollen, dann fordere ich sie auf, nicht, wie bisher, nur einzelne Sätze aus dem Kontext herauszureißen oder nur Abhandlungen in dieser Zeitschrift zu berücksichtigen, sondern das ganze Werk einer ruhigen, objektiven und wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen.

Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung

Von **Florian Schlagenhaufen** S. J.—Innsbruck

Das Reich Gottes war das Hauptthema der Predigt des Täufers und der kurze Inbegriff der Frohbotschaft Jesu. Der Ausdruck bedeutet zunächst nicht die Menschen als Untertanen Gottes, sondern die Herrschaft, das Regiment Gottes.[1]) Reich Gottes oder Himmelreich — beide Ausdrücke sind ja im Munde Jesu identisch und werden in den Evv als gleichbedeutend angesehen — und Kirche sind nahestehende Begriffe, wie *Mt 16,18.19* lehrt; als ganz gleichbedeutend können sie aber nicht angesehen werden; *ecclesia* geht auf das Erdhafte, läßt zunächst an die Glieder denken, an die Menschen, die der Herrschaft Gottes unterworfen sind: „die Kirche als Gesellschaft ist der sichtbare Ausdruck der Herrschaft Gottes in der Welt."[2])

Der „Reich Gottes-Gedanke" ist in Israel uralt, ist dort bodenständig. Jahve ist seinem Volke „Herrscher, Herr und Gott" *(Ex 34,6)* seit dem Sinai, genauer, seit der Anerkennung der Herrscherrechte Gottes durchs Volk in der Übernahme der Gebote. Israel hat diese einzigartige Hörigkeit Jahve gegenüber schon längst als Theokratie empfunden, bevor die Propheten von der Königsherrschaft, dem Reiche Gottes, gesprochen und bevor das begeisterte *Dominus regnavit* der Psalmen erklungen ist. Wenn man sich in der Hasmonäerzeit erzählte, daß die Offenbarung der Gesetze schon an Abraham, ja

[1]) Über den Begriff und seine Entwicklung: H. Dieckmann, De ecclesia, Freiburg i. B. 1925, I, 18—23; Dict. de la Bible V, Sp. 1237—1257; G. Dalman, Worte Jesu I, 75—83; St(rack)-Bill(erbeck), Kommentar . . . I, 172—184; Rev. bibl. (1908) 355—366; Bartmann in Bibl. Zeitfr. V, 4.4.5; P. Metzger, Der Begriff des Reiches Gottes im N. T. 1910, 46—64 u. a.

[2]) J. Orr in Hastings Dict. Bible II, 854[b]; vgl. Batiffol, L'église naissante, 95.

zum Teil an Noe und Adam erfolgt sei, so wollte man durch ein höheres Alter nicht nur den Wert des Gesetzes erhöhen; man wollte das Reich Gottes, das ja im Gesetze seinen Ausdruck fand, schon möglichst früh beginnen lassen.

Ursprünglich mochte Israel unter dem Reiche Gottes die in seinem Volke damals schon verwirklichte und erlebte Gottesherrschaft verstehen, im Laufe der Zeit bezeichnete der Ausdruck auch die erst zu verwirklichende, volle Gottesherrschaft *(Sap 3,8; 5,16; II Macch 7,9)*. So wurde das Reich Gottes auch in Beziehung gesetzt zum Messias, denn durch ihn kommt die Vollendung. Doch ist der Hinweis J. M. Lagranges[1]) bemerkenswert, daß die Aufrichtung des Gottesreiches an keiner Stelle des A. T. erst nach dem Eintritt der Weltkatastrophe erfolgen soll. So sehr das Reich Gottes in der prophetischen Verkündigung auch betont wurde, so ist es doch nicht selbst der Zentralgedanke, um den alles geordnet ist. Die Zentralidee blieb der „Tag Jahves", „Jener Tag", die „Endzeit", in der Gott das Weltregiment ergreift. Gar oft sind die Farben, mit denen das A. T. jene glückliche Endzeit der Gottesherrschaft beschreibt, von der Erde genommen. Nur ein Volk hatte sich Gott zunächst hörig gemacht, begreiflich, daß sich auch in der Schilderung des Gottesreiches nationale Züge finden. Trotz allem lassen sich die wesentlich geistigen Züge, die schon von Anfang an mit der Reichsidee verbunden sind und die von den Propheten weiter ausgebaut werden, nicht übersehen.

Der neutestamentliche Begriff des Reiches Gottes bringt manche neue Idee. Jede nationale Beschränkung hat aufgehört, die irdischen Züge sind auch in der Schilderung desselben verschwunden, das Gesetz ist nicht mehr der Ausdruck der Gottesherrschaft; wenn es auch eine sichtbare Erscheinung ist, so ist es doch wesentlich, ja ausschließlich geistig gefaßt; das Gottesreich ist nicht von dieser Welt, es ist sittlich, übernatürlich nach Ursprung und Zielsetzung, es ist auch wesentlich transzendental. Die Verbindung mit dem Messias ist die denkbar innigste geworden. Allerdings ist das Gottesreich nicht schlechthin identisch mit dem Messiasreich. Die messianische Tätigkeit ist nur eine Episode, die ein Ende hat. Der Messias übergibt das Reich dem Vater *(1 Kor 15,24)*. Wenn die Sünde für immer vernichtet ist, dann erst ist das Reich Gottes im Vollsinn verwirklicht; das Gottesreich ist die ewig unveränderliche Fortsetzung der durch Christus hergestellten Gottesherrschaft, die als Messiasreich noch angefeindet, irdisch, zeitlich ist.

Zwischen dem A. T. und dem N. steht das nachbiblische Judentum. Etwa 3 Generationen vor und 3 nach der Zeitenwende mögen zur Erklärung christlicher Gedankengänge als zeitgenössisch herangezogen werden.

Man hat diese Periode auch die „hellenistische" und „spätjüdische" genannt, obschon das Judentum damit nicht sein Ende fand. Gewiß muß „das Judentum

[1]) Rev. bibl. 1908, 60.

des neutestamentlichen Zeitalters" — ich möchte es zum Unterschied vom biblischen und rabbinischen als Judaismus bezeichnen — „als eine vom rabbinischen Judentum der Folgezeit klar zu unterscheidende historische Größe gefaßt werden."[1]) Erst letzteres hat mit dem vordringenden Hellenismus, dessen Sprache zur Zeit Jesu selbst in den Tempelhöfen und den Synagogen des Landes die angestammte Sprache zu verdrängen drohte, fast vollends gebrochen, ohne jedoch alle hellenistischen Ideen gänzlich vermeiden zu können.[2]) Doch hatten auch die 2 Jahrhunderte nach Alexander in Palästina kein in seinem innersten Kern hellenistisches Judentum zu bilden vermocht, noch weniger die Zeit von rund 100 v. bis 100 n. Ch., mit der wir uns beschäftigen. Das literarische Erbe aus jener Zeit ist nicht gering.

Bildet es die Brücke zwischen dem A. und N. Bund? Läßt sich die wesentlich neue Auffassung Jesu und der Apostel vom Reiche Gottes, vom Messias und seiner Tätigkeit einfach als die natürliche Fortbildung der spätjüdischen (oder wenn man will spät-hellenistischen) Gedankenwelt, kurz, des Judaismus, wie jene Periode des Judentums auch genannt wird, schlechthin erklären? H. Greßmann hat das für die Predigt Jesu behauptet; „als die schönste Frucht dieser Entwicklung ist das Evangelium Jesu zu betrachten", schrieb er.[3]) Streatfield schrieb ein Werk, „Preparing the Way"[4]), in dem die nachbiblischen Ideen des Judentums als solche schon als *praeparatio evangelica* angesehen werden. In dieser Auffassung folgt er R. H. Charles, der außerdem auch noch weitgehendste literarische Abhängigkeit der neutestamentlichen Schriften annehmen möchte.[5]) Nach H. R. Makintosh muß der Judaismus, näherhin die apokalyptische Richtung des Pharisäismus als Vorfahre des Christentums angesprochen werden.[6])

W. Bousset, Loisy, Heitmüller, Reitzenstein, F. Jackson-Kirsopp Lake u. a., die den hl. Paulus — trotz dessen feierlichen Protestes *(Apg 22,3; 23,6; 26,5; Gal 1,10—14; Phil 3,5)* — wesentlich von heidnischen

[1]) A. Baumstark, Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 4 (1927) 25.

[2]) Auffallend ist, daß selbst eine für rabb. Ideen sonderbare Vorstellung, wie, daß die bösen Geister unter einem Haufen rauher, spitzer Steine begraben werden — aus dem griech. „Titanenkampf" entlehnt — sich nicht bloß in den Apokryphen *(I Hen 10,4 f, 54,4 f)*, sondern auch in der rabb. Literatur (*St-Bill* III, 784) erhalten hat. Auf größere hellenistische Reste im rabbinischen Judentum weist Heinemann hin. MGWJ 64 (1920) 25 ff und „Manuel Joels" (1927) 5 f mit Literaturangaben.

[3]) ZatW 43 (1925) 5. [4]) London 1918.

[5]) In den Kommentaren zu einzelnen Apokryphen und in seinen zusammenfassenden Werken: „A Critical History of the Doctrine of a Future Life" (1912); Ap(ocrypha and) Ps(eudepigrapha) of the O. T. [1914]). Verzählung der Apokryphen erfolgt nach letzterem Werk — die Ascensio Isaiae ausgenommen!

[6]) Expos. 10, ser. VIII (1915) 54: „Apocaliptic pharisaisme became, speaking historically, the parent of Christianity"; vgl. Expos. 19 ser. VIII (1920) 400.

Gedanken beeinflußt sein lassen, schließen dessen Beeinflussung durch den Judaismus nicht aus. Andere legen gerade auf jene im weiteren Sinn zeitgenössische Literatur der „apokalyptischen" Richtung den größten Nachdruck, um daraus die Lehren des Apostels zu erklären. So Alb. Schweitzer, W. Wrede, P. Wernle, M. Dibelius[1]), H. Greßmann[2]), Aug. v. Gall[3]), Omodeo[4]), Prideaux[5]), G. H. Box[6]), G. H. Dix.[7]) Trotzdem man heute nicht mehr allgemein wie einst Baldensperger, das Christentum als wesentlich transzendental — eschatologisch faßt[8]), wird seine Ähnlichkeit mit dem Judaismus kräftig unterstrichen. Auch jüdische Gelehrte haben ihre Stimme dafür erhoben: allerdings halten sie es mehr mit Hillel und den Pharisäern, denn nur in den Lehren der letzteren spiegle sich das echte Judentum jener Zeit wieder; das Christentum bringt man in Zusammenhang mit den Essenern oder noch mehr mit einer obskuren, unbedeutenden Richtung einiger Schwarmgeister, bei denen die Eschatologie die wesentlichste Rolle spielte. So im wesentlichen Friedländer, Montefiore, J. Klausner.[9])

Daß Jesus und die Apostel an die Vorstellungen und an die Terminologie ihrer Zeitgenossen anknüpften, ist ja selbstverständlich. So werden die judaistischen Ideen, wie sie uns vor allem in den alttestamentlichen Apokryphen entgegentreten, nicht bloß eine Veranlassung, sondern der Grund gewesen sein, daß Christus mehr vom Menschensohn, vom kommenden Reich, vom Gericht, das wider den Fürsten dieser Welt ergeht, gesprochen hat als vom Sohne Davids, von der göttlichen Weisheit, von der Ausgießung des Geistes und von der Endzeit und ihren Segnungen überhaupt. Ausdrücke wie „Licht", „Leben", die Verbindung beider mit dem Gerichtsgedanken, die uns bei Johannes oder in der „johanneischen" Stelle *Lk 16,8* entgegentreten, finden im Judaismus ihre volle Begründung und bestätigen uns nur, daß man den Schlüssel zu den Evangelien zunächst im Judentum zu suchen hat. Auch eine Reihe paulinischer Ausdrucksweisen, so z. B. die dualistischen Einteilungen *Rom 12,2; I Kor 1,20; Gal 1,4; Eph 2,6* zeigen, daß der Apostel mit den Auffassungen, wie sie uns schon in den a. t. Apokryphen und nicht nur erst im rabbinischen Judentum entgegentreten, vertraut ist.

---

[1]) Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) 5 ff.
[2]) ZatW 43 (1925) 5 f.
[3]) Βασιλεία τοῦ Θεοῦ 1926 311—315; 477. 479.
[4]) Paolo di Tarso (Studi filosofici III) 435.
[5]) Intern. Journ. Apocr. 13 (1917) 56.
[6]) J. theol. Stud. 18 (1926/27) 66.
[7]) J. theol. Stud. 27 (1925/26) 49; vgl. Expos. 19 Ser. VIII (1920) 400.
[8]) s. Journ. bibl. Litt. 41 (1922) 141 ff; Expos. tim. 34 (1922/23) 289.
[9]) Vgl. Expos. 23 Ser. VIII (1922) 436; J. Quat. Rev. n. s. 14 (1923/24) 127.

Wenn der Apostel *II Kor 6,14.15* schreibt: „Was haben Licht und Finsternis gemein? Wie stimmen Christus und Beliar zusammen? Welche Gemeinschaft hat der Gläubige mit dem Ungläubigen?" so erinnert das jedenfalls an *T. Levi 19,1:* „Wählt euch selbst: entweder Finsternis oder Licht, entweder das Gesetz des Herrn oder die Werke Beliars!" Auch zur Klarlegung des paulinischen *Sarx*begriffes können die judaistischen Ideen jener Zeit herangezogen werden.[1]) Ja, man konnte sich sogar fragen, ob nicht auch die überstarke Betonung der Erlösung durch die Menschwerdung bei Irenäus auf dem Weg über Cerinth, mit solchen Ideen in Zusammenhang zu bringen sei. Die neueren Untersuchungen zum n. t. Schrifttum, wie sie von Schlatter, C. F. Burney[2]), Robertson, Isr. Abrahams[3]), M. Jousse[4]), P. Fiebig[5]), Strack-Billerbeck angestellt wurden, zeigen uns immer klarer, wie viele Ausdrücke, Gedankengänge und — nach der formalen Seite — wie selbst der Aufbau ganzer Abschnitte und einzelner Werke durch die Hineinstellung in die jüdische Umwelt neues Licht erhalten.[6]) Es dauert ja lange, bis neue Ideen scharf gefaßt und durchdacht und oft noch länger, bis neue Worte dafür gebildet werden. Unsere Frage ist aber nicht, wie weit die Formulierung der Ideen des N. T. vom Judaismus abhängig ist, sondern ob und wie weit er eine Vorstufe für die geistige Auffassung vom Reiche Gottes bietet.

I. Quellen

A) Allgemeines

In der Darstellung des Judaismus um die Zeitenwende werden in erster Linie die zeitgenössischen Werke heranzuziehen sein, etwa von 100 vor bis 100 nach Ch. Es ist immer eine mißliche Sache, Ideengänge früherer Zeiten in erster Linie durch Schriften einer der Hauptsache nach späteren Zeit erklären zu wollen und dabei die zeitgenössischen erst an die zweite Stelle zu rücken, wie es Reitzenstein in seinem Iranischen Erlösungsmysterium getan. Darum werden die Apokryphen — im altüberlieferten Sinn des Wortes — als die Hauptquellen für die Kenntnis des Judaismus anzusehen sein. Es wäre ja nicht unmöglich, daß von den Schriften

[1]) Vgl. Th. W. Schauf in N. t. Abh. XI. Bd. 1—2 (1924) 193—197.

[2]) The aramaic origin of the 4th Gospel, Lond. 1922.

[3]) Studies in Pharisaisme and the Gospels (1917).

[4]) Études de psychologie linguistique (1925).

[5]) Der Erzählungsstil der Evangelien 1925.

[6]) Es scheint doch selbstverständlich, daß man zur Erklärung n. t. Stellen zunächst die hebräisch-jüdische Umwelt heranzieht, wenn man schon glaubt, eines Verweises zu bedürfen; zum mindesten sollten es alle jene tun, die sich zur Erklärung auf Übersetzungsfehler berufen. Bei der Vorstellung des hl. Paulus von der κοινωνία τοῦ σώματος Χοῦ liegt es immerhin nahe, an die habura (als Selbstbezeichnung für religiöse Vereinigung, Tischgenossenschaft beim Paschamahl) zu denken; auf heidnische Vorstellungen zurückzugehen, liegt kein Grund vor. Vgl. Theol. Stud. u. Kritiken 95 (1924) 320 f.

des A. T. das Buch der Weisheit noch in unsere Zeit hineinreichte.[1]) Doch scheint eine so späte Abfassungszeit unwahrscheinlich, wie auch kaum anzunehmen ist, daß die LXX, deren Lesarten ja auch Beiträge für die Ansichten der Übersetzer liefern, erst in unserer Zeit abgeschlossen wurde. Die destruktive Literarkritik der älteren Schule, die auch eine Reihe Psalmen, die von größerer Bedeutung sind für die messianischen Hoffnungen, in die Macchabäerzeit verlegte, ist durch Gunkel, Bousset, Greßmann, Sellin zurückgewiesen worden:[2]) der Abstand zwischen den Schriften des A. T. und denen des rabbinischen Judentums beträgt eben mindestens drei Jahrhunderte, wenn auch letztere noch Ansichten aus einer älteren Zeit enthalten.

Reichen diese Ansichten zurück in die Zeit Jesu? Es ist bezeichnend, daß die „Sprüche der Väter" über die Enderwartungen Israels schweigen. Was sonst an Sprüchen dieser Art enthalten ist, wird der knapp vor dem Hadrianischen Krieg lebenden Tannaiten-Generation zugeschrieben, steht also schon unter dem Einfluß der Reaktion auf den Untergang Jerusalems.[3]) Stimmen die Ansichten der jüdischen Theologie, die erst im 2. Jahrhundert entstanden ist,[4]) nicht mit denen der früheren Zeit überein, so können sie zur Erklärung der Übergangsperiode nur mit größter Vorsicht herangezogen werden.

Jüdische Gelehrte behaupten zwar nachdrücklich, die rabbinische Tradition der späteren Zeit sei wesentlich identisch mit den Ansichten des Volkes zur Zeit Christi; nur sie allein könne als vollwertige Quelle für die Kenntnis des Judaismus zur Zeit Christi und vorher angesehen werden. Das Volk als solches sei damals schon ganz von den Meinungen der Rabbis durchdrungen gewesen. Die Apokryphen seien daneben bedeutungslos, nur der „Abfall" (the chaff), in allerengsten Kreisen bekannt, erst im Christentum zu einer Bedeutung gelangt, obschon sie sich auch da nur im Kielwasser einer obskuren Kirche erhalten hätten. So bleibe denn nur die tannaitische Tradition als Quelle übrig.[5])

Mit welchem Recht man die rabbinischen Ansichten, die doch erst gegen 200 ihre erste größere schriftliche Zusammenfassung erhalten haben, als schlechthin identisch mit den Volksansichten um die Zeitenwende ausgibt, ist nicht recht einzusehen. 100 Jahre vermögen auch die Anschauungen eines orientalischen Volkes tiefgehend zu ändern; die rauhe Wirklichkeit ist auch eine ernste Schule.

---

[1]) Fr. Feldmann gibt in der Bonner Bibel eine gute Zusammenfassung der Lehren des Buches über die „Weisheit" und die Eschatologie, nach dem heutigen Stand der Exegese.

[2]) Vgl. M. E. Mc Fayden in A. S. Peake, The People and the Book, 1925, 215. MGWJ 69 (1925) 1—8.

[3]) J. Klausner, Die Messianischen Vorstellungen im Zeitalter der Tannaiten 1903 6—11; Darstellungen der nachchristl.-jüd. Lehren über die Endzeit bei Lagrange, Le Messianisme chez les juifs 1909, 137—265.

[4]) Vgl. G. F. Moore in: Harv. theol. Rev. 18 (1925) 4 ff.

[5]) Vgl. Journ. bibl. Litt. 41 (1922) 115—136; Expos. tim. 35 (1923/24) 2; J. Q. R. n. s. 16 (1926) 386 ff.

Können wir doch jene tiefe Umwandlung während jenes Zeitabschnittes gerade bei dem Nachbarvolk der Samaritaner beobachten: von halbheidnischer Art und vom Judenhaß kamen sie zum strengsten Monotheismus, der selbst die Existenz der Engel leugnete, so daß Akiba sie wahre Proselyten nennen konnte, und zur Simonistischen Gnosis, die selbst vor der Anbetung des Magiers nicht Halt machte.[1])

Auch die Überlieferungen der Juden sind nicht unfehlbar und unwandelbar. So hat die Synagoge, der doch in allerfrühester Zeit sogar einzelne Aussprüche Jesu bekannt waren,[2]) über Jesus, Paulus und das Christentum so gut wie nichts überliefert; sie wollte eben darüber schweigen. Es mag weniger verwunderlich sein, daß manche Einzelheiten über die Art des Tempelgottesdienstes bald vergessen wurden; auffallender ist schon, daß auch die großen Linien der eigenen Geschichte unter den Macchabäern, die gewiß der Erinnerung wert war, so ziemlich vergessen wurden.[3])

Übrigens ist auch die christliche Überlieferung bis zu ihrer Niederschrift in den Evangelien größtenteils durch Männer jüdischer Herkunft getragen worden. Das Bild, das sie vom zeitgenössischen Judentum und seiner Reichshoffnung zeichnet, ist nicht wesentlich verschieden von dem der Apokryphen. Es geht nicht an, für das rabbinische Judentum zu fordern, daß man dessen Überlieferung als völlig unabänderlich betrachte, die von der Macchabäerzeit bis zur Aufzeichnung der Mischna kaum eine Lehrmeinung verändert habe, auf der anderen Seite einer fünfzigjährigen oder noch kürzeren christlichen Überlieferung die Glaubwürdigkeit vollends abzusprechen.[4])

Rein natürlich gesprochen, wird man sowohl die jüdische als auch die christliche Überlieferung als vertrauenerweckend und glaubwürdig ansehen müssen, soweit sie positiven Inhaltes sind. Daß aber die jüdischen Gelehrten der späteren Zeit ohne jede Auslassung noch getreu berichteten, was man zur Zeit Jesu und vorher vom Messias und der seligen Endzeit hoffte und träumte, scheint mehr als unwahrscheinlich. Zu viele Wandlungen hatten sich unterdessen vollzogen: das Christentum war aufgetreten und hatte den geschichtlichen Jesus als Messias verkündet, das Priestertum war in seiner führenden Stellung durch die Schriftgelehrten abgelöst worden — Isr. Lévi nennt das einen Staatsstreich — der Tempel lag in Trümmern, die Stadt war zerstört, die politischen Messiasse hatten sich als Falschpropheten erwiesen. Wenn wir darum von den früheren Tannaiten verhältnismäßig wenig über den Messias und die Endzeit hören, so folgt daraus nicht, daß das jüdische Volk schon zur Zeit Christi so ausschließliches Interesse

[1]) Angelos I (1925) 50; Rech. science relig. (1926) 268 ff.

[2]) St-Bill I 915. [3]) Ausführlich Biblica 3 (1922) 172.

[4]) So ist z. B. J. Heinemann auf Grund der rabbinischen Literatur „fast zur Gewißheit" überzeugt (MGWJ) 71 [1927] 71) — er ist nicht der einzige — daß die Bemerkungen des Mtth über die Handwaschungen vor dem Essen falsch seien.

für die Einzelvorschriften des Gesetzes hatte, daß dadurch die Reichserwartung ganz zurückgedrängt wurde; es war vielmehr manches so ganz anders gekommen als man gehofft hatte, darum schwieg man. Sehen wir doch auch, wie die Reichserwartung nach dem verunglückten Aufstand Bar Kochbas, des von Akiba anerkannten Messias, mehr religiös gefaßt und von den politischen Hoffnungen losgelöst wurde. Darum können die rabbinischen Schriften nicht als die erste und wichtigste Quelle für die Kenntnis des Judaismus in den zwei Jahrhunderten um die Zeitenwende angesehen werden. An erster Stelle stehen die zeitgenössischen Quellen; dadurch soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß auch der Judaismus glaubte, sich in seinen Ideen nicht von den Verheißungen der hl. Schriften für die Endzeit entfernt zu haben. Wie groß der Kreis jener war, denen es wirklich gelungen ist, sich von den erst im außer- und nachbiblischen Judentum auftauchenden Ideen freizuhalten, wird sich schwer feststellen lassen.

Es ist bedauerlich, daß kein zeitgenössischer Schriftsteller uns ein zuverlässiges, zusammenfassendes Bild über die religiösen Strömungen im palästinensischen Judentum hinterlassen hat. Philo teilte selbst die messianischen Hoffnungen seines Volkes nicht.[1]) Wie weit er sich in seinen Ansichten von den überlieferten seines Volkes und in Sonderheit von denen seiner Zeitgenossen in Palästina entfernt hatte, wird sich schwer bestimmen lassen. Josephus Flavius war ein Konjunkturmensch, der es über sich brachte, die Prophetenstellen vom „Kommenden" auf Vespasian zu deuten. Er beschreibt die Religionsparteien seines Volkes, aber Form und Inhalt dieser Darstellungen haben den Zweck, jeweils den entsprechenden Hintergrund zu zeichnen, auf dem sich dann seine Person und sein Verhalten vorteilhaft abheben soll. H. Rasp hat im Anschluß an Laqueur mit Recht darauf hingewiesen, „daß die Schriften des Josephus, auf den Stoff gesehen, eine Verzerrung jener Zeit der jüdischen Geschichte bilden, dafür aber ein Wandelbild des Autors selbst. Für eine geschichtliche bzw. religionsgeschichtliche Darstellung verwendbar sind diese Berichte über die ‚Parteien' erst, wenn man so sagen darf, nach einer sorgsamen Läuterung, nach Abzug alles Fratzenhaften."[2])

Von den Synagogalgebeten reicht das „18 Gebet" in jene Zeit hinein. Doch gibt die damalige Form über die Reichserwartung wenig Aufschluß.[3]) Man betete um die Wiederherstellung des Davidischen Jerusalems, um das Wohnungnehmen

[1]) Expos. tim. 37 (1925/26) 265; vgl. Rech. sc. rel. (1926) 324—331; und die Artikelserie im Expos. 17 ser. VIII (1919).

[2]) ZntW 23 (1924) 34; vgl. Neutest. Abh. XI H. 4 S. 6—8.

[3]) Text gut von L. Finkelstein, in J. Q. R. 16 n. s. (1925/26) 142—170.

Gottes in seinem Tempel. Somit blieben für die Darstellung der Reichshoffnungen die alttestamentlichen Apokryphen, wenn man vom N. T. absieht. Ihre krausen Vorstellungen sind oft noch verflochten mit Naturbetrachtungen, die geheimnisvoll und geistreich zugleich sein wollen, so daß es schwer hält, die in ihnen ausgesprochenen Endhoffnungen nach ihren sachlichen Zusammenhängen darzustellen; an Widersprüchen fehlt es nicht. Nun, R. Jose hat zwar behauptet, daß es in Israel bis zum Auftreten der Schulen Schammais und Hillels keine Meinungsverschiedenheit gegeben habe, aber das „muß natürlich *cum grano salis* genommen werden", wie L. Ginzberg sich ausdrückt.[1]) Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß sie sicher alle Gedanken wiedergeben, die man damals in Israel über die Endzeit hatte. Die Frage ist aber, ob die in ihnen niedergelegten Ideen überhaupt in weiteren Kreisen verbreitet waren und somit als Ausdruck des Judaismus gewertet werden können.

B) Stellung der Apokryphen

Man hat keinen Grund, die gesamte apokryphe Literatur kurzerhand einer im Volksganzen verschwindenden, abseits stehenden Minderheit von völliger Bedeutungslosigkeit zuzuschreiben. Noch mehr: man hat keinen ernsten Grund anzunehmen, daß sie überhaupt in einem bewußten Gegensatz zu den im Volke herrschenden Meinungen gestanden seien. Sie sind aus dem Volke hervorgegangen, haben dasselbe weitgehend beeinflußt; von einem Kampf gegen die herrschenden Pharisäer ist im allgemeinen nichts zu bemerken; ja, sie stimmen in so vielen Dingen mit der späteren „pharisäischen" Überlieferung überein, daß die Wahrscheinlichkeit einer näheren Verbindung beider nicht von der Hand zu weisen ist. Zum mindesten fließt in beiden der Strom der Überlieferung des jüdischen Volkes. Sie sind nicht der Abfall der jüdischen Literatur, sie bilden vielmehr die Literatur des palästinensischen Judentums.

1. Schon die Zahl der uns bekannten, von der Endzeit handelnden Apokryphen ist verhältnismäßig hoch für eine Minderheit.[2])

Die *Testamente der 12 Patriarchen* enthielten schon in ihrer hebräischen Urform endzeitliche Abschnitte. Leider ist es schwer, die christlichen Einschübe mit einiger Sicherheit auszuschalten. W. Bousset hat seinen Versuch, ihnen auf rein literarkritischem Weg beizukommen, bald selbst aufgegeben.[3]) N. Messels radikale Lösung,[4]) sie in ihren eschatologischen Partien als christliches Erzeugnis anzusehen, wird kaum allgemein Anklang finden. Solange die christlichen Teile aber nicht mit voller Sicherheit erkannt werden können, müssen sie in der Darstellung des Judaismus mit einiger Zurückhaltung behandelt werden.

[1]) MGWJ 57 (1913) 154.

[2]) Zum Folgenden J. B. Frey in Dict. de la Bible, Suppl., unter: „Abraham", „Adam", „Apocryphes". Dort auch Literatur.

[3]) ZntW 1 (1900) 346; 141—175. 187.

[4]) Beih. ZatW 33 (1918) 357—374.

Im *Buche der Jubiläen* finden sich eschatologische Ideen eingestreut. Dieser mindestens 60 v. Ch. entstandene Genesismidrasch, dessen Verfasser die Karawanenwege sehr gut kannte[1]) und für das Gesetz begeistert war,[2]) steht nach Martin, Frey, Charles, Bousset, Oesterley, Littmann, L. Finkelstein[3]) den pharisäischen Ideen ziemlich nahe. Die von Z. Frankel, A. Epstein und anderen verteidigte Ansicht, das Werk stamme aus einer griechischen Feder, hat St-Bill wieder aufgegriffen,[4]) da es antipaulinisch scheine. A. Buechler suchte sie zu verteidigen.[5]) Doch scheinen seine Gründe nicht überzeugend. Aus den Abweichungen des Jub-Buches von der hebr. Textform der Genesis und den auffallenden Übereinstimmungen mit dem Samaritaner oder der LXX ergibt sich keine Benützung des Samaritanertextes in griechischer Übersetzung, wie B. meint, höchstens haben wir hier — soweit man unser Buch, das auch absichtlich vom Genesistext abweicht, kritisch auswerten kann — wieder Spuren der älteren Textform, die ja auch anderweitig sichtbar wird. Auch hat B. nicht versucht, die für hebräische Abfassung schon beigebrachten sprachlichen Gründe[6]) zu entkräften. Dazu kommt, daß der hl. Hieronymus und Saadia[7]) noch den hebräischen Text gelesen haben. Das Sadokitische Werk ist nicht bloß mit den Gedanken des Jub-Buches vertraut, sondern es zitiert dasselbe, wie es scheint, nach seinem damaligen Titel.[8])

Das *Aethiopische Buch Henoch (I Hen)* enthält gleich mehrere eschatologische Abschnitte, die ursprünglich getrennt waren. Seine ältesten Teile *(Kpp 1—36* und vermutlich auch die Wochenapokalypse *Kp 93; 91,12—17)* können wir mit Martin, Frey, Lagrange, Székely, Schürer, O. Holtzmann, Beer, Wells in das 2. Jh. v. Ch. ansetzen; auch die Bilderreden *(Kpp 37—71)* wird man mit Köstlin, Dillmann, Felten, Charles, Martin, Berthelot, L. Gry, J. B. Frey, S. A. Wells, A. Vitti noch vor die Römerzeit verlegen. Bedeutende christliche Einschübe sind in den Bilderreden nicht vorhanden, wenn auch die Hand der christlichen Übersetzer einzelne Worte weniger genau übertragen haben mag.[9])

[1]) Petermanns Mitteilungen 71 (1925) 244—250.

[2]) 2,18—30. 32; 3,27; 6,13. 28. 31; 15,18—30; 49,18; 1,24 f 28; 2,19—24; 25,18—22 ... „It was the Law, which he worshipped, not the God, who gave it" sagt L. S. A. Wells mit einiger Übertreibung (Intern. J. Apocr. 8 [1912] 77).

[3]) Harv. theol. Rev. 16 (1923) 39—61. [4]) III, 352.

[5]) Rev. ét. juiv. 82 (1926) 253—274.

[6]) Vgl. zu Charles (in der Einleitung) und Kautzsch-Littmann; auch Rev. ét. juiv. 73 (1921) 181. 182.

[7]) Rev. ét. juiv. 1 (1880) 108. [8]) ZDMG 66 (1912) 495.

[9]) Pfleiderer, J. Drummond wollten darin christliches Gut sehen; auch Lagrange (Messianisme 90) neigte dazu. N. Messel suchte es zu begründen (Beih. ZatW 35 [1922]): Daß der Ausdruck „Menschensohn" an einzelnen Stellen zweifelhaft ist, ist zuzugeben *(39,6; 40,5; 45,3; 48,19; 52,4);* bei anderen Stellen *(46,3; 48,6; 49,3; 53,6; 62,7)* wird man von christl. Änderungen weniger überzeugt sein. Die Bilderreden zeigen uns eben, daß der „Menschensohn" *Dan 7,13* auch vom Verfasser — wie immer in ältester Zeit (St-Bill I, 958 n. 1) — als Einzelwesen aufgefaßt wurde. Messel fand fast allgemeine Ablehnung. S. Theol. Litz. 48 (1923) 175; Rev. bibl. 31 (1922) 625; Th. R. 24 (1925) 216; Instit. bibl. (1927) 80 f; v. Gall, Βασιλεία, 420.

Auch das *slavische Henochbuch (Geheimnisse Henoch, II Henoch)* ist ein Zeuge für die Existenz einer umfangreicheren Henochliteratur. Trotz seines stark hellenistischen Einschlags und christlichen Beifügungen wird es der Hauptsache nach noch in die vorchristliche Zeit zurückreichen.[1])

Von den *Sibyllinischen Orakeln* jüdischen Ursprungs ist das 3. Buch *(III vv. 97—795—828 ?)* und möglicherweise auch das 4. und 5. (ganz oder wenigstens teilweise) in unserer Zeit entstanden. Sie waren von vorneherein als Propagandaschriften unter den Nichtjuden bestimmt.

In den Pompejanischen Wirren sind die *Psalmen Salomos* entstanden, die eine auffallende Ähnlichkeit mit dem „18 Gebet" besitzen (Betonung der Auferstehung der Toten, Hervorhebung der Synagoge und ihres Gottesdienstes, Zurücktreten des Priestertums)[2]) und sicher aus Pharisäerkreisen stammen. Isr. Lévi vermutet sogar, daß sie im Synagogendienst verwendet worden seien.

„Esdras qui et Salathiel" (IV Esdras 3—14) hat wohl erst gegen 100 (in Rom?) vom großen Lohn geschrieben, den die Juden als Vergeltung für die Zerstörung des Tempels und der Stadt zu erwarten haben, um sein Volk über die Niederlage zu trösten. Durch ihn angeregt gab ein anderer in der *Syrischen Baruchapokalypse (II Bar)* eine ganz ins Wunderbare gehende Lösung des Vergeltungsproblems für die Juden. Beide Apokalypsen haben aber älteres Material verwendet, wie fast allgemein zugegeben wird.

Neben diesen ausführlich von der Reichserwartung handelnden Schriften waren aber noch eine Reihe anderer, ähnlicher im Umlauf.[3]) Teile der *Adamsliteratur (Apokalypse des Moses)* werden gegen Ende unseres Zeitabschnittes schon im Umlauf gewesen sein. Die phantastische *Himmelfahrt Moses (Ascensio M.)* ist bald nach dem Tode Herodes des Gr. geschrieben. Spuren einer jüdischen *Eliasapokalypse* (die uns jetzt vorliegende ist wesentlich christlich), die wahrscheinlich noch in die Zeit vor der Tempelzerstörung zurückgeht, sind noch vorhanden.[4]) In der jetzigen *Himmelfahrt Isaias* ist zwar nur das Martyrium jüdischen Ursprungs, doch scheint ursprünglich auch eine jüdische Apokalypse über Isaias gehandelt zu haben, die eschatologische Teile einschloß.[5]) Die *Abrahamsliteratur* ist noch durch eine Apokalypse vertreten.[6]) Auch das von Schlechter veröffentlichte *Sadokitische Werk* der Gläubigen des N. B. zu Damaskus, das von den meisten doch in unsere Zeit verlegt wird, zeigt, daß jenen

[1]) G. H. Box, Expos. 24 ser. VIII (1921) 320—323; Satanael als Eigenname des Satans ist erst in der Bogumilenzeit belegt (Rhein. Mus. f. Philol. 75 [1926] 477), die Kalenderrechnung nach Fotheringham (J. theol. St. 23 [1921/22] 52) im 7. Jahrh. Das ganze Werk mit *Kirsopp Lake* (Harv. theol. Rev. 16 [1923] 397 ff), Mrs. Maunders, L. Jung (J. Q. R. n. s. 16 [1925/26] 183 n. 144) ins Mittelalter zu verlegen, ist verfehlt.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung in Rev. ét. juiv. 32 (1896) 161—178; Viteau, Psaumes de Sal. 217—226.

[3]) Zusammengestellt von M. R. Jones, The lost Apocrypha of the O. T. (1920).

[4]) Sitzgb. Pr. Ak. (1925) XXIV 317 ff; Rev. ét. juiv. 82 (1926) 163; 1 (1880) 110—114.

[5]) Rev. ét. juiv. 82 (1926) 163.

[6]) Der vom Messias handelnde Abschnitt gilt als christlich. (Kp. 29).

Neuerern die Endhoffnungen etwas Selbstverständliches waren. Trotz der großen Zahl der uns bekannten Apokryphen können wir nicht annehmen, daß sich alle erhalten haben. *II Hen 23,6* und *IV Esd 14,44* kennen die Erzählung, daß Esdras durch besondere Hilfe Gottes die von Nabuchodonosor zerstörten hl. Schriften wiederhergestellt habe. Von diesen so hergestellten Büchern, so wird an letzterer Stelle berichtet, seien von Gott 24 Bücher für die Öffentlichkeit bestimmt worden, 70 dagegen „abgesondert" und nur für den Gebrauch der Verständigen bestimmt geblieben. Esdras, der sich als unterrichteter Mann zeigt, muß also eine größere Zahl solcher Apokryphen gekannt haben.

Dazu kommt, daß die Verfasser dieser Schriften, soweit sich das eben feststellen läßt, zu den nationalbewußten Juden zu rechnen sind. Bedienten sie sich doch, von den *Sib.* als Propagandaschriften und von *II Hen,* der die Enderwartungen seines Volkes vom Gottesreich (wie Philo den Messias) nicht ganz ernst zu nehmen scheint, abgesehen, des semitischen Idioms, wenn wir nicht irren, sind sie fast alle in hebräischer Sprache geschrieben und nicht aramäisch.

Da die Offenbarungen, die sie bringen, früher nicht bekannt waren, so mußten sie den Anschein bekommen, als wären sie eben verborgene Geheimschriften, die nur wenigen zugänglich gewesen seien. In Wirklichkeit sind sie aber alles eher als esoterische Schriften. Wie wenig ernst das Geheimnis gemeint war, zeigt *I Hen 104,10 —105,2.* Der Kompilator verrät dort, daß er sein Buch für die große Öffentlichkeit geschrieben hat, als eine Kampfschrift; den Lesern und Übersetzern seines Werkes verheißt er den reichsten Segen für die Gegenwart und für die Zukunft. „Und nun weiß ich dieses Geheimnis, daß die Sünder das Wort der Wahrheit vielfach ändern und verdrehen werden und daß sie schlimme Reden führen, Lügen und große Betrügereien erfinden werden. Wenn sie aber alle Reden richtig niederschreiben und in ihren Sprachen nichts ändern und kürzen an meinen Reden, sondern alles richtig niederschreiben, alles, was ich zuvor über sie gesagt habe: so weiß ich ein anderes Geheimnis, daß nämlich den Gerechten und Weisen die Bücher werden übergeben werden zur Freude, zur Rechtschaffenheit und zu vielfältiger Weisheit. Und ihnen werden die Bücher übergeben werden und sie werden daran glauben und sich darüber freuen und alle Gerechten, die aus ihnen alle Pfade der Rechtschaffenheit kennen lernten, werden ihren Lohn erhalten. Und in jenen Tagen, spricht der Herr, sollen sie die Söhne der Erde rufen und Zeugnis ablegen von der Weisheit derselben; zeiget (sie) ihnen, denn ihr seid ihre Führer und (kommen werden) die Belohnungen über die ganze Erde. Denn ich und mein Sohn (diesen Ausdruck mag vielleicht erst der christliche Übersetzer statt des vorliegenden „Menschensohn" oder „Auserwählten" eingesetzt haben) werden uns mit ihnen auf ewig vereinigen; Friede wird euch werden."

Der Verfasser glaubt, daß er der Welt etwas zu sagen hat und *93,10—14* rechnet er sich offensichtlich zu den Gerechten der 7. Weltperiode (im Ganzen sind 10 Perioden), denen siebenfache Belehrung zuteil geworden ist. Ähnlich auch *98,14.15.* Als Zeugnisse wollen auch *Jub (1,7 f; 4,19; 10,17)* und *II. Bar (84,7)* aufgefaßt werden.[1])

2. Die Ausdehnung und der Einfluß der „apokryphen" Traditionen und der Schriften darf nicht gering angeschlagen werden. Manches ist geschrieben worden in der Hoffnung, auch an den höchsten Stellen gehört zu werden. In *I Hen 72* und *Jub 6* steht eine Kalenderreform, die sich mit der Festsetzung des Pfingstfestes und mit der Einrichtung eines Schalttages befaßt.[2]) In einer Kalenderreform hatte aber sicher nicht jedermann mitzureden.

Tatsächlich läßt sich noch vielfach der Einfluß der „apokryphen" Überlieferung auf die Zeitgenossen feststellen und wenn diese Bücher auch in einzelnen christlichen Kreisen überschätzt worden sind und sich ihre Spuren sogar in der Liturgie noch feststellen lassen, so sind die Christen in der Bewertung dieser Literatur die Erben der Juden gewesen.[3])

Nachweisbar ist die Verbreitung verschiedener Henocherzählungen. So die Erzählung vom Sündenfall der Engel durch den Verkehr mit den Töchtern der Menschen, unter der Führung Azazels, die *I Hen 6. 8. 10. 15. 67. 69; Jub 4,15. 16; T. Dan 5; T. Rub 5,6—7; Nepht 3,5; Sad. Werk 3,3—5; II Bar 56,13—13* wiederkehrt. Doch sehen wir, wie allmählich die Erzählung abgeschwächt wird und nur mehr von einer Gedankensünde die Rede ist *(T. Rub, Sad. W.).*[4])

Das rabbinische Judentum wendet sich schon im 2. Jh. scharf gegen eine solche Auffassung von Gen 6, doch wird sie zur Zeit Christi auch den führenden Kreisen des Judaismus nicht fremd gewesen sein. „Die Schriftlektion für

[1]) St-Bill I, 475.

[2]) Rev. ét. juiv. 12 (1891) 281; anders Schürer III[4] 378.

[3]) Von Kard. Pierre d'Ailly beeinflußt, sah auch Kolumbus in IV Esd 4,42 den Beweis für die Existenz unbekannter Landmassen. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. Theol. u. Naturwissenschaften I (1877) 461 f; R. Basseth, Les apocr. éthiop. IX (1899) 17.

[4]) Wie die ganze Erzählung, so hat auch eine Engelliste — mit Zutaten vermehrt — zweimal in I Hen (67; 69,2) Aufnahme gefunden (s. Jour. bibl. Lit. 31 [1912] 156—167). Auffallend ist, daß die „Engel"namen — abgesehen von einigen Planetengeistern im Kp 8, das späteren Ursprungs sein dürfte, und vom Anthema (ἀνάθημα) — hebräisch sind (s. Kuhn, ZatW 39 [1921/22] 241—251; 255—260; 270 f; 275). Da die apokr. „Angelologie" eng verbunden ist mit den „Zwei-Weltenlehre" (J. B. Frey, Rech. sc. theol. phil. 5 [1911] 66—110; Expos. 15 ser. VIII [1918] 420), so können wir aus den Geisternamen mit Recht folgern, daß die „Zwei-Weltenlehre" schon vor IV Esd im Judaismus bodenständig geworden ist.

den Minchagottesdienst am großen Versöhnungstag war Lev 18 (Ehe- und Keuschheitsgesetze); es ist sehr wahrscheinlich, daß für die Wahl gerade dieser Perikope obige Tradition über Azazēl als Verführer zur Unkeuschheit mitbestimmend war", meint Billerbeck.[1])

Auch die Erzählungen von Behemoth und vom Leviathan, die in der Endzeit den Gerechten zur Speise dienen werden, muß weit verbreitet gewesen sein. Wir lesen sie *IV Esd 6,49—52; II Bar 29,4* und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie dem Henochbuch *(I Hen 60,24)* entnommen ist, obschon der Text hier nicht in Ordnung ist.[2])

F. Perles hat darauf hingewiesen, daß die Gottesnamen *I Hen 69,2* auch in den Synagogalgebeten verwendet wurden,[3]) wie denn auch „der Heilige", eine beliebte Bezeichnung für Gott bei Henoch und „Herr der Geister" in der rabbinischen Literatur wiederkehrt.[4]) Eine literarische Benützung des Henochbuches folgt daraus allerdings nicht. In der reichlich späten Ezechielvision (hrsg. in J. Q. R. n. s. 8 [1917/18] 367—368)[5]) und in den *Pirqe R. Eliezer* jedoch scheint eine solche vorzuliegen.[6]) Für den weiteren Einfluß des Henochbuches, wie wir ihn schon bei Alexander Polyhistor,[7]) Jub., Test. XII, IV Esd., II Bar. sehen, kann auf die reichen Angaben bei Flemming-Radermacher,[8]) Schürer,[9]) Fr. Martin,[10]) Rönsch,[11]) R. H. Charles[12]) verwiesen werden.

[1]) III 782; vgl. St-Bill II 68. Weitere rabb. Parallelen in Rev. ét. juiv. 66 (1910) 202—206; vgl. St-Bill I 139—148.

[2]) Über den Text: ZatW 39 (1921/22) 269. Ob wir im Behemoth das persische „Urrind" haben, das für die Seligen geschlachtet werden soll? Auch rein innerjüdische Gedankengänge machen die Hoffnung auf den Genuß dieser „Drachen" begreiflich. Grünbaum hat schon vor 50 Jahren auf den richtigen Weg hingewiesen (ZDMG 31 [1877] 274; s. auch a. a. O. 7 [1853] 249). Aus Is 27,1 leitete man die Existenz eines Drachenpaares ab; aus Job 40,25 ff las man das Versprechen Gottes, diesen Drachen in der Endzeit zu überwältigen — die Darstellung Christi, der mit der Angel den Drachen fängt, geht ja auch darauf zurück — und den Menschen zur Speise geben werde. Die jüdische Auslegung ist mit den Einzelzügen etwas freier verfahren und redete vom eingepökkelten Leviathan, St-Bill I 684: Es ist beachtenswert, daß von einem Kampf oder nur von einer Gegnerschaft zwischen dem Messias und dem Behemoth in der Apokr. nicht die Rede ist. Reitzenstein liest sie in II Bar 29,4 hinein (Iran. Erlösungsmysterium 82). Zum Drachen in Ps 104 vgl. Theol. u. Gl. 18 (1926) 638—640.

[3]) Rev. ét. juiv. (1921) 175.

[4]) Nachweis bei St-Bill III 762 f; 747 f.

[5]) Rev. ét. juiv. 73 (1921) 175.

[6]) Int. J. Apocr. 12 (1916) 55—57.

[7]) M. P. G. XXI 709.

[8]) Das Buch Henoch, S. 1. Zitate aus I Hen nach diesem Werk.

[9]) III 283—286. 375. 380.

[10]) Livre d'Henoch (1906) CVII—CXII) 88.

[11]) Das Buch der Jub 403—417.

[12]) Book of Enoch² (1912) LXXI—XCV.

Auch die *Test. XII* sind nur die Vertreter einer einst umfangreicheren Literatur ähnlicher Art. W. Bousset schloß mit Recht, daß wir für *T. Juda 3—6* und *Jub 34,37* eine gemeinsame Quelle annehmen müssen.[1]) Es werden nämlich in diesen Abschnitten mit deutlichen Anspielungen auf die Macchabäerzeit die Kämpfe Jakobs gegen Esau geschildert. Die Liste der eroberten Orte stimmt in der Hauptsache an beiden Stellen überein und sie kehrt im *Midrasch Vajjissau* wieder. Dazu kommt das hebräische *T. Nepht*, das in seiner jetzigen Form immerhin ein mittelalterliches Erzeugnis sein mag. In seiner ganzen Anlage weicht es bedeutend vom bekannten (nur griech. und arm. erhaltenen) ab. Doch zeigt es mit letzterem, wie die von Charles hervorgehobenen Stellen[2]) zeigen, so viele Ähnlichkeiten, daß zwischen beiden Test. Nepht. ein literarischer Zusammenhang bestehen muß. Die 1907 von Charles und A. Cowley aramäischen und griechischen Stücke eines T. Levi stimmen bisweilen wörtlich mit dem Test. Levi überein und zeigen zudem Anklänge an *Jub*,[3]) so daß Boussets These auch auf das T. Levi ausgedehnt werden könnte, zum mindesten kannte auch das spätere Judentum noch eine Quelle, aus der die erwähnten Schriften geschöpft haben, wenn es nicht vielleicht die Test. XII und Jub selbst hatte. In dieser gegenseitigen Verbindung zwischen Test. XII und Jub dürfen wir auch einen Hinweis sehen, daß die beiden Schriften kaum in zwei ganz getrennten Lagern entstanden sind, obschon Jub fast extrem nationalistisch ist, während die Testamente stark universalistisch sein sollen. Doch davon später.

Auch die pharisäischen *Ps. Salomos* stehen nicht außerhalb des judaistischen Schrifttums. Sie schließen sich in ihrem ideellen Gehalt an die Bilderreden des Henoch an.[4]) Die Verwandtschaft zwischen *IV Esd.* und *II Bar.* hat Br. Violet klar herausgearbeitet.[5]) Beide haben die *Antiquitates biblicae* benützt. Bei *II Bar* finden sich außerdem eine Reihe Anklänge an die früheren Apokryphen,[6]) ohne daß man im Einzelfall eine literarische Abhängigkeit nachweisen konnte. II Bar selbst ist wieder das Vorbild für eine Reihe späterer Apokryphen geworden. *IV Esd.* scheint auch mit Sibyllinischer Spruchweisheit bekannt gewesen zu sein.[7]) Eine Reihe Stellen in IV Esd. klingen an Ideen des N. T. an, so daß man wohl irgend eine Verbindung zwischen beiden wird annehmen müssen. F. Haas hat sich auf den Standpunkt gestellt, daß das ganze Werk von einem Judenchristen verfaßt sei, in dem der jüdische Standpunkt fast den christlichen verdrängt habe.[8]) Jedenfalls läßt sich an der Abfassung in hebräischer Sprache nicht zweifeln. Es steht wohl auch fest, daß der Verfasser nicht in den untersten Volkskreisen zu suchen ist. Doch liegt kein Grund vor, auf einen Judenchristen zu schließen. Gewiß ist das Werk in der Kirche vom „*Pastor Hermae*" an geschätzt worden. Aber ebensogut paßt es in rabbinische

[1]) ZntW 1 (1900) 202—204.

[2]) Ap. Ps II 361—363.

[3]) A. a. O. 364—367.

[4]) Schürer III[4] 109.

[5]) Die Apokalypsen des Esdras und des Baruch in deutscher Gestalt, LXXXI—CXI. Zitate aus IV Esd und II Bar nach Violet.

[6]) A. a. O. LXXXIX n. 1.

[7]) A. a. O. zu IV Esd. 5,1—12; 6,20—24; 13,29—30; XXXIX, 167.

[8]) Theol. Rev. 24 (1923) Sp. 392.

Kreise hinein. Schon Rosenthal und nach ihm Box wollten II Bar von einem Anhänger R. Akibas geschrieben sein lassen. Im Gegensatz dazu wollen beide und mit ihnen Kaufmann, Kohler (auch Violet scheint sich dieser Ansicht anzuschließen) IV Esd — über R. Eliezer — mit Schammais Schule in Verbindung bringen, zu deren Gunsten der Verfasser eingegriffen habe. Violet verweist auf mehrere rabbinische Parallelen, die wenigstens zeigen, daß der Verfasser doch dem rabbinischen Judentum sehr nahe steht,[1]) näher als dem paulinischen Christentum.

Es ist auch fast unmöglich, daß ein Judenchrist, und wäre er noch so national gesinnt, um 100 herum so geschrieben, als der Verfasser schreibt. Er erklärt (7,28—32), daß der Messias erst nach 400 Jahren (die höchst unsichere Lesart „30 Jahre" klingt allerdings bedenklich christlich!) sterben werde, ohne dem Tode des Messias auch nur die geringste Bedeutung zuzuschreiben, es wäre denn, daß nachher diese Welt zugrunde geht.[2]) Sollte ein Judenchrist das geschrieben haben, ohne nicht wenigstens irgendwie polemisch gegen die Einschätzung des Todes und der Auferstehung Christi durch andere Christen Stellung zu nehmen? Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß für einen Judenchristen die Zerstörung Jerusalems das einzige Problem ist, um das sich alles dreht, wie das bei IV Esd der Fall ist. Die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes wird gar nicht angeschnitten. H. verweist auf 7,37, um seine These zu stützen. „Schauet und erkennet, wen ihr verleugnet habt, wem ihr nicht gedient und wess Gebot ihr verachtet habt", eine Stelle, die im Munde eines Christen sicher auf Christus ginge, die aber ebensogut im Sinne eines Jeremias gesagt werden konnte. Dagegen ist es viel schwerwiegender, daß sich keine einzige der grundlegenden Ideen der paulinischen Predigt bei IV Esd findet; der Gegensatz ist viel stärker als die Gleichheit. J. B. Frey hat darum neuerdings darauf hingewiesen, daß dieser Gegensatz bewußt gewollt sei; im Kampfe mit dem Christentum habe er einiges angenommen, es aber im wesentlichen abgelehnt. Diese Erklärung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, weil wir finden, daß schon der Synagogalgottesdienst der ältesten Zeit von der Gegensätzlichkeit gegen das Christentum beeinflußt worden ist.[3]) Fr. Tillmann[4]), N. Messel[5]) und J. Keulers[6]) verwiesen in der Einzelerklärung schon auf Stellen, die am besten aus diesem Gegensatz gegen das Christentum erklärt werden. Jedenfalls kann das geringe Gemeinsame, das IV Esd und Paulus besitzen, nicht so ohneweiteres auf den Einfluß jener Schule zurückgeführt werden, der beide ihre jüdische Bildung verdanken. Es ist nicht unsere Sache, hier die Frage zu lösen. Welcher Ansicht man sein mag, in beiden Fällen muß man annehmen, daß das Werk für einen größeren Leserkreis berechnet war und daß dieser Leserkreis zunächst im Judentum zu suchen ist.

Auch die phantastische *Assumptio Moses* hatte ihren Einfluß im Juden-

[1]) Apokalypsen, Nachträge zu S. 2. 10. 67. 169, 192 u. passim; vgl. auch G. H. Box, Esraapocalypse, 1912, 112 u. ö.

[2]) So nach der gewöhnlichen Auslegung.

[3]) Bonner Z. f. Theol. u. Seels. 4 (1927) 32; ZDMG 63 (1909) 103—170.

[4]) Der Menschensohn, Bibl. Stud. XII, H. 1. u. 2, S. 106.

[5]) Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie (30. Beih. ZatW [1915] 149).

[6]) Eschatol. Lehren des IV Esd. (Bibl. Stud. XX 3,4) 129.

tum. Das sehen wir aus dem Überblick über die verschiedenen Mosessagen, die im Verlauf der Jahrhunderte in immer neuen Redaktionen entstanden sind.[1])

Dieser kurze Überblick dürfte zeigen, daß die Apokryphen durchaus keine isolierte Stellung im jüdischen Schrifttum einnehmen. Dazu kommt, daß umfangreichere, aus dem judaistischen Volkstum hervorgegangene religiöse Schriften wesentlich anderer Art nicht bekannt sind. Darum müssen wir die Apokryphen als die Hauptquelle für die Kenntnis des Judaismus ansehen. Die „Apokalyptik" wollte unter Benützung der Propheten und der nachexilischen Werke das Werk der Propheten fortsetzen, sie wollten Prophetenjünger sein und wie die Propheten aufs Volk einwirken; als „Apokalyptiker", die nur für einen kleinen Kreis Auserwählter schrieben, fühlten sie sich nicht.[2])

3. Die Berührungen zwischen den Apokryphen und dem rabbinischen Judentum sind so zahlreich, daß man nicht annehmen kann, jene Werke seien im Gegensatz zum führenden Pharisäismus geschrieben worden. Doch wäre es verfehlt, sie als Vertreter einer bestimmten religiösen Partei ansehen zu wollen.

Zeloten[3]), jene Männer des Schwertes und nicht der Feder, kommen als Verfasser für jene Werke, die am meisten von Kampf, Schwert und Blut reden die Henochbücher, schon aus rein chronologischen Gründen nicht in Betracht.[4]) Wenn diese Bücher für die „Schwertperiode", die als ein Teil des Gerichtes gegen die inneren und äußeren Feinde aufgefaßt wird, lebhaftere Farben finden als die Propheten *(I Hen 56. 91,12; 94,6; 95,7; 98,12; III Sib 601—612)*, so erklärt sich das aus der Lage des Judentums in uns nach der Macchabäerzeit. Übrigens rufen unsere Schriften die Leser nicht zu den Waffen, so kriegerisch sie auch reden. Darin gleichen sie den Pharisäern; die Zeloten selbst sind wohl nur als politische Partei anzusehen.

Über die Essener[5]), die viele mit H. Greßmann als die Wegbereiter des Christentums ansehen wollen, wissen wir herzlich

---

[1]) S. Überblick bei Meyer Abraham, Légendes juives apocr. sur la Vie de Moïse, (Paris 1925) 29—33. Scheolschilderungen nach apokr. Vorstellungen waren auch im rabb. Judentum noch bekannt: vgl. Journ. Roy. As. Soc. 25 (1893) 600 f; Rev. ét. juiv. 82 (1926) 163; H. Greßmann, Vom reichen Manne . . . in Abh. Pr. Ak. Wiss. 7 (1918).

[2]) Eine Bevorzugung Ez.'s, des „Vaters der Apokalyptik", ist nicht zu bemerken; auch im N. T. wird er selten zitiert. Man könnte zweifeln, ob wir in den Apokalypsen überhaupt ein eigenes *genus literarium* haben. Ihre Eigenart erklärt sich zum Großteil auch aus der Dialogform allein, die bei den Propheten noch viel mehr zurücktritt.

[3]) So A. C. Welch, Expos. 25 ser. VIII (1923) 273—287.

[4]) S. Zeitlein möchte ihre Entstehung erst in die Zeit des Aufstandes verlegen. J. Q. R. (1925/26) 392.

[5]) Auf die Essener verweist G. H. Box, Expos. 24 ser. VIII (1922) 326 f.

wenig. Ihr Verhältnis zu den Therapeuten, Rechabiten („Wassertrinkern"), Sampsäern, Hossäern ist noch ungeklärt. Tragen sie den Namen Essener, weil sie sich als Diener (bab. isinnu) — und sind sie eigentlich Pharisäer im Superlativ — oder weil sie sich als Quietisten (Hassaim) fühlen? Sind sie Sonnenverehrer, wie F. Perles es nahelegt?[1]) Von Josephus sind wir über den Kern der Lehre nicht unterrichtet; über ihre Stellung zur Reichshoffnung wissen wir nichts. Von einer Propaganda für ihre Aszese oder für ihre Enthaltung vom Tempeldienst hören wir nichts; sie scheint auch nicht gut zu ihnen zu passen.

Sie werden auch nicht die einzigen gewesen sein, die ihre Engellisten hatten, die mit dem Tempeldienst nicht in allem einverstanden waren und die Aszese betrieben. Das sind ja die Hauptberührungspunkte zwischen den Apokryphen und den Essenern.[2]) *I Hen* spricht zwar sehr aszetisch von dem Endlos jener, „die ihren Leib kasteieten, und dafür von Gott belohnt wurden, und derer, welche von bösen Menschen beschimpft wurden, die Gott liebten und Silber und Gold nicht lieb hatten noch alle Güter dieser Welt, sondern ihren Leib der Qual hingaben und die . . . irdische Speise nicht begehrten, sondern sich für einen vergänglichen Hauch hielten . . ."[3]) Ähnliche Stellen finden sich ja auch in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur. Die starke Betonung der Loslösung von materiellen Dingen mag in Israel nicht immer bodenständig gewesen sein, aber spezifisch essenisch ist sie auch nicht. Die Hoffnung auf Reinigung und Heiligung des Tempels in der Endzeit lesen wir schon in *Jub 4,26*. Der Berg Sion „wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde; deswegen wird die Erde geheiligt werden von aller Sünde und von all ihrem Schmutz".[4]) Der Vorwurf der Unreinheit gegen das Priestertum ist oft erhoben worden, auch von den Pharisäern.[5])

Die wirkliche Präexistenz der Seelen wird in den meisten Apokryphen sicher nicht gelehrt. G. H. Box verweist auf *IV Esd 4,41 f;* aber dort ist (nach v. 35) sicher von den Seelen im Scheol die Rede, die auf ihren Lohn warten. Präexistente Seelen im Scheol sind aber eine für das Judentum „unvollziehbare Vorstellung".[6]) *IV Esd 7,137* schreibt nur das gegenwärtige Leben der Güte Gottes zu. *II Bar 23,2 f* betont, daß Gott die Zahl der Seelen im Voraus bestimmt hat. Einzig *II Hen 24,4 A* kann von der realen Präexistenz der Seelen verstanden werden: „Schreibe alle Menschenseelen auf, so viel ihrer

---

[1]) J. Q. R. n. s. 17 (1927) 405 f; vgl. T. Th. Q. 107 (1926) 284.

[2]) Ist der Gegensatz der Essener zu den Pharisäern wirklich scharf? Daß unter den Tannaiten ein Essener zu finden ist, macht bedenklich. Vgl. Schlatter, Gesch. Isr.[3] 174 ff.

[3]) 108,7—10. [4]) Ähnlich II Bar 68,5.

[5]) Ass Mos 5,1—4; T. Levi 10—17; Ps Sal 4. 8,8—13 (8—14); Sad Werk 7,1—7; II Bar 66,6 f scheint mir zwar nicht, wie St-Bill (I 32) meint, die Person des Josias als Messias zu erwarten. Doch erwartet der Verfasser (der hier mehr Kompilator sein dürfte), vom Messias jedenfalls eine Kultreform.

[6]) St-Bill III, 341; über die Präexistenzlehre vgl. a. a. O. I, 981.

auch noch nicht geboren sind, und die Plätze, die ihnen bereitet sind (für die Vergeltung; vgl. 49,2) von jeher; denn alle Seelen sind bereitet vor der Welt, vor der Gestaltung der Erde." *II Hen* ist, wie schon bemerkt, in hellenistischen Kreisen entstanden. Doch ist auch an dieser Stelle die reale Präexistenz der Seelen nicht klar ausgesprochen, wie die von Billerbeck beigebrachten Parallelen zeigen: auch der Galgen war für Aman bereitet seit der Schöpfung, Bethsabe für David und die Züchtigungen für die Menschen, d. h. sie waren von Gott gewußt und gewollt. Die Berührungspunkte zwischen den Apokryphen und den Essenern sind also äußerst gering.

Leszinsky und Oesterley dachten mehr an die Sadduzäer. Was diese außer der Leugnung der Auferstehung und der Geisterwelt sowie ihrer Stellung zur Überlieferung noch an religiösen Sonderlehren hatten, liegt ganz im Dunkel.[1]) Die Lehre der Apokryphen von der Auferstehung und von den Geistern ist alles eher als sadduzäisch; eine Stellungnahme gegen die Überlieferung finden wir bei ihnen nicht. Daß die Gesetzesauslegung der Apokryphen, so weit eine solche vorliegt, mit der der Sadduzäer jener Zeit identisch sei, kann nicht bewiesen werden; sie kann ja auch „Archaismen" enthalten.

R. H. Charles wollte die meisten Apokryphen den Pharisäern zuschreiben. Gesetz und Reichshoffnung waren nach ihm die zwei Pfeiler der pharisäischen Gedankenwelt. Je mehr der Legalismus bei gewissen Personen oder zu gewissen Zeiten hervortrat, um so mehr trat die eschatologische Hoffnung zurück und umgekehrt. Während Charles so von zwei Richtungen innerhalb der Pharisäer spricht, haben andere schon einen eigenen Zweig, eine getrennte religiöse Gruppe gefunden, den apokalyptischen Pharisäismus. Nur schade, daß er als Lehre einer eigenen religiösen Gruppe nirgends erwähnt wird und weder bei den Geschichtschreibern, die doch auch ganz unbedeutende Gruppen erwähnen, noch in den Evangelien noch in der jüdischen Überlieferung eine Spur hinterlassen hat. Man wird darum mit Recht gegen den apokalyptischen Pharisäismus als Partei skeptisch sein dürfen. Wenn wirklich die Zehent- und Reinigungsgesetze mit allem was damit verbunden ist bei den Pharisäern im Vordergrund des Interesses standen und zwar schon zur Zeit Christi, dann darf man überhaupt fragen, ob die Pharisäer in ihren Ansichten über das kommende Reich Gottes damals nicht auch so verschiedener Meinung waren als die Verfasser der Apokryphen. Wegen Fragen, die in ihrem System erst in zweiter Linie kamen, werden sie sich nicht so leicht entzweit haben; eine volle Einigung über die Messiaserwartung ist auch später nicht erfolgt. So sind denn die Apo-

[1]) S. M. Eschelbacher, MGWJ 63 (1919) 376.

kryphen nicht als ausgesprochene Parteischriften anzusehen und H. Greßmann hatte Recht, wenn er 1912 schon schrieb (allerdings mehr in einem prophetischen als historischen Perfekt), daß man die Zuweisung derselben an eine Partei völlig aufgegeben habe.[1]) In der Hauptsache nehmen auch P. J. B. Frey, P. J. M. Lagrange, J. W. Bailey, Dix, Moffat, Schürer (mit großer Zurückhaltung doch an die Pharisäer denkend) die gleiche Haltung ein. Auch A. Causse, der die Gedanken an die „Armen" in Israel, die „Stillen im Lande" wieder aufgegriffen hat,[2]) macht diese nicht zu einer eigenen religiösen Partei im Gegensatz zu den Pharisäern. Die Apokalypsen stehen nicht im Kampf zum damaligen korrekten Judentum und vertreten keine bekämpfte Minorität als solche, abgesehen vom Sad Werk. Stehen sie abseits vom jüdischen Volkstum und sind sie der pharisäischen Richtung fremd?

Die vielen Berührungen mit rabbinischen Gedankengängen der späteren Zeit ist ein weiteres Anzeichen, daß sie auch am Strom der pharisäischen Überlieferung Anteil haben. Eine große Anzahl dieser Parallelen haben schon die Übersetzer und Herausgeber zusammengestellt. Es sei darum auf Charles, Kautzsch und — für IV Esd und II Bar — auf Violet verwiesen. Einiges sei hier noch zusammengestellt.

LXX übersetzt die bekannte Formel „das Land, das von Milch und Honig fließt", immer wörtlich. Eine pharisäische Vorschrift des 1. Jh.s forderte die Ersetzung dieser Ausdrücke in den Gebeten durch die inhaltlich kaum verschiedenen: „Das gute und weite Land". Diese Formel finden wir nun nicht bloß bei Josephus, sie steht auch *Jub 13,6; 13,21.*[3]) Auf weitere Parallelen verweist St-Bill. *Jub 32,18* wird die selige Endzeit wie bei den Rabbinern und bei Mtth 5,5 als Besitzergreifung der Erde, als „Landnahme" geschildert; ebenso *I Hen 5,7.*[4]) Gott wird als Vater Israels *(Jub 1,24 f 28)* und als Vater der ein-

[1]) ZDMG 66 (1912) 498.

[2]) Les „Pauvres" d'Israel (Paris 1922); er stützt sich vor allem auf Ps Sal 5; dessen Verfasser sei einer der *„obscurs dans l'indigence"* gewesen (S. 147). Man müßte also wirkliche Arme als die Verfasser annehmen. Gewiß rechnet sich der Verfasser zu den Armen und Unterdrückten, aber auch die Propheten haben sich auf die Seite dieser gestellt. In der späteren Zeit gehörte es wohl einfach auch zum Stil, in Pss sich Gott gegenüber als arm zu bezeichnen. Wie der Sänger: „Wenn ich hungere, so rufe ich zu dir und du gibst mir", so konnte jeder Israelit beten, zumal in Kriegszeiten oder wenn der Regen ausblieb. Der Parallelismus „Gerechte — Arme" Ps Sal 10,7 (6) zeigt, daß die „Armen Israels" nicht im Gegensatz zu den Gerechten, den Pharisäern stehen, was übrigens schon Isr. Loeb (Rev. ét juiv. 19 [1889] 23 ff) und Isr. Lévi (a. a. O. 32 [1896] 169—176) unter Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen Ps Sal und „18-Gebet" ausgeführt haben.

[3]) Vgl. Rev. ét. juiv. 89 (1926) 129 ff.

[4]) I, 199 f.

zelnen Israeliten bezeichnet *(19,29)*, wie sich der Vatername auch in der rabbinischen Literatur findet.[1]) *Jub 31,1 f* kennt (mit der LXX und) den späteren die Erzählung, daß Jakob die Reste der Götzenbilder bei Sichem verborgen habe.[2]) Streit und Entzweiung in den Familien führt *Jub 13,19* mit *I Hen 100,2*, *IV Esd 6,24* als messianisches Vorzeichen an.[3]) In den Messiastagen wird — wie übrigens einst am Sinai — nach *Jub 23,26—30; I Hen 5,8 f; 25,5; 96,3; IV Esd 7,21; 8,53 f; II Bar 29,7; 73,2* und in rabb. Quellen alle Krankheit verschwinden.[4]) Auch in der rabb. Literatur findet sich die Bezeichnung Israels als „Pflanze der Gerechtigkeit", wie *Jub 1,16; 21,24; 36,6; I Hen 10,16; 62,8; 84,6; 93,2.5.10; Ps Sal 14,2 f (2—4)*.[5]) Von einem Buch der Lebenden und der Frevler hören wir schon *Jub 30,20 ff; 36,10; I Hen 47,3; 104,1; 108,3*,[6]) wie auch vom himmlischen Buch der Taten der Menschen die Rede ist. Vom Sturz des Satans in der Endzeit schreibt *Jub 23,29* die Test XII und Henoch.[7]) Und wenn *Jub 50,12* kategorisch erklärt: „Wer am Sabbat fastet oder Krieg führt, der soll sterben", so entspricht das gewiß den älteren Anschauungen der Gesetzesstrengen *(I Macch 2,32—41)*.

Die jüdische und christliche Legende, daß Adam auf dem Berg Moriah begraben sei, ist schon *Jub* enthalten, wie es scheint. Adam lebte im Lande, in dem er geschaffen wurde (3,32), er ist der erste, der „im Lande begraben wird" (4,29) in der Gegend beim Paradies *(Leben Adams 48,6)*. Das Paradies ist eben in der Gegend der hl. Stadt.[8])

Die im N. T. und bei den Juden später geläufige Gleichung, Isaaks Opferung = Paschalamm, findet sich auch schon in den *Jub*. Nach *17,15* findet ja die Opferung am Paschafest statt und nach *18,18 f* ist das ganze Osterfest schon zu Abrahams Zeiten gefeiert worden zur Erinnerung an dieses Opfer.[9])

---

[1]) I, 393 f. [2]) I, 549. [3]) I, 586.

[4]) I, 594 f.

[5]) I, 721; vgl. Weber, Jüd. Theol.[2] 358; 379 und den Messiasnamen „Der Gerechte" I Hen 38,2; Apg 3,14; 7,52; 22,14.

[6]) I, 170 f. [7]) I 169.

[8]) Vgl. Aptowitzer, Rev. ét. juiv. 79 (1924) 146—160.

[9]) Parallelen bringt Isr. Lévi, Rev. ét. juiv. 64 (1912) 163—167. Daß „Mastema", der Fürst der bösen Geister, auftritt, um dieses Opfer zu verhindern, zeigt die Bedeutung dieses Aktes im Buch der Jub. In der rabbinischen Literatur finden wir die Auffassung, daß jenem Opferungsakt die Kraft zukomme, alle Nachkommen Abrahams in der Endzeit zu retten. So wird ihm erlösende Wirkung zuerkannt. Isr. Lévi will diese Erlösungstheorie schon als zur Zeit Christi bekannt beweisen. Durch den Apostel Paulus sei sie dann ins Christentum gekommen. Das Opfer Isaaks sei nur durch das Opfer am Kreuze ersetzt worden. Aber der ganze Beweis stützt sich darauf, daß im Christentum die Idee vom Erlösungstod Christi erst durch Paulus bekannt geworden sei. In den Apokryphen läßt sich jene Auffassung vom Opfer Isaaks nicht belegen. Der Zusammenhang zwischen dem Osterlamm und Isaak war nach dem Obigen gegeben.

In den *Test XII* sind Ruben und Juda die einzigen, die reuevoll über ihre Sünden sprechen, wie denn auch in der rabbinischen Literatur diese zwei statt David als Vorbild für die Büßenden dargestellt werden.[1]) Im hebr. *T. Nepht* lesen wir den merkwürdigen Schlußsatz: „So weit die Worte Nephtali, ... die er seinen Söhnen einschärfte: Honigseim war die Süßigkeit seines Gaumens." Kautzsch hat diese Worte verdächtig gefunden. Allein sie enthalten eine volksethymologische Erklärung des Namens Nephtali *(nophet li)*. Honigseim und honigsüße Reden werden ihm auch von rabbinischen Erklärern zugesprochen; sie leiteten es aus Gen 49,21 ab.[2])

Kohler hat darauf hingewiesen, daß wir sogar einen rabbinischen Hinweis auf Test XII hätten.[3]) L. Ginzberg hat dagegen ganz entschieden Einspruch erhoben.[4]) Die *„Kethubim harischonim"*, die herangezogen werden, seien nicht die Testamente, sondern die Genesis. Ob sein Beweis ganz durchschlagend ist? Aus rabbinischen Parallelen zeigt er ganz klar, daß mit *„Kethubim"* bisweilen die Gen allein gemeint ist. Doch daraus folgt noch nicht, daß auch jener längere Ausdruck als *terminus technicus* für die Gen allein verwendet wurde. Positiv beweisen läßt es sich jedoch auch nicht, daß wir wirklich einen Hinweis auf die Testamente haben. Wenn der Apostel Paulus die Gerechtigkeit der Pharisäer als eine solche aus dem Gesetze kennzeichnet, so stimmt er darin überein mit *T. Dan 6,10* und *II Bar 67,6*.[5])

Zu I Hen hat schon Grünbaum Parallelen aus der rabbinischen Literatur beigebracht über den Engelfall. Selbst daß die gefallenen Engel den Frauen das Schminken, die Zauberei beibrachten und daß die heißen Quellen am Jordan die reichen Badegäste an die Feuer der Hölle erinnern, vor der jene vorbeifließen *(I Hen 67,2)*, kehrt wieder. Er bemerkt dazu: „Überhaupt machen die angeführten Stellen aus *Targum jerus., Pirque R. Eliezer, M. Abchir, Sohar, Recanate, Ziuni* beinahe den Eindruck, als wären es Bruchstücke aus dem (oder aus einem) Henochbuche. Jedenfalls findet sich im Buch Henoch so ziemlich alles das beisammen, was in diesen Büchern zerstreut vorkommt."[6]) St-Bill hat noch eine Reihe Parallelen hinzugefügt, die Quelle im Scheol[7]), *„Baruch"* oder *„Meborach"* als Gottesname *(I Hen 77,1)*[8]), die Bezeichnung Jahves als König

---

Wenn schon die n. t. Gleichstellung Isaak-Christus eine besondere Erklärung brauchen sollte, so wäre die Auffassung Christi als des Lammes Gottes dafür gewiß ausreichend. In der Hochschätzung des Verdienstes der Väter, das nur den leiblichen Nachkommen Abrahams zukommt, stimmen die Apokryphen allerdings überein mit den späteren Lehrmeinungen.

[1]) J. bibl. Litt. 41 (1922) 118 f.
[2]) Rev. ét. juiv. 82 (1926) 128; vgl. St-Bill I, 153.
[3]) J. Q. R. 5 (1893) 400 f.
[4]) J. bibl. Litt. 41 (1922) 118 f.
[5]) St-Bill I, 250.
[6]) ZDMG 31 (1877) 235.
[7]) I Hen 22,10; St-Bill II, 232. [8]) II, 51.

Israels *(I Hen 9,4 f; 84,2.5; II Hen 34,1)* mit den uralten Synagogalgebeten *„Abinu Malkenu"* und *„Alenu"*[1]); Leben schlechthin in der Bedeutung ewiges Leben *(I Hen 62,16; Ps Sal 9,9 [5]; 14,7 [10]* und öfter in IV Esd)[2]) Die Seligen des „Himmels" mit den Engeln zu vergleichen, lag nahe und findet sich öfter. Den Thron Gottes beschrieben auch die späteren Lehrer noch gern, wie denn die Henochbücher dafür eine besondere Vorliebe haben (*I Hen 14,9—23; 71,5—8; II Hen 20—22*).[3]) Einzelne Generationen, die schon auf Erden ihre Strafe erhalten haben, waren auch nach rabbinischer Ansicht vom Endgericht ausgeschlossen. Damit stimmt auch *I Hen 22,13* überein.[4]) Die ganze Engellehre hat überhaupt in der rabbinischen Literatur weitgehende Parallelen, wenn sie auch dort nicht die Bedeutung hat wie bei Henoch.[5]) Auch eine Reihe Ausdrücke für den Aufenthaltsort der Seligen sind der rabbinischen Literatur und den Apokryphen gemeinsam.[6]) Die Synagoge hat später den Henoch nicht zu den Gerechten gerechnet: das war kaum etwas anderes als eine Reaktion gegen den Einfluß, den die Henocherzählungen immer noch ausübten.[7])

Zu *II Bar 70,4 b c* vermutet Perles, daß es die Quelle des alten Chanukkagebetes sei.[8]) Doch ist der Sinn der Worte ein anderer und die Ähnlichkeit nicht ausschlaggebend. Mit *II Bar 38*, sucht auch *IV Esd 3,11.19* den Gottesnamen zu vermeiden. Vielleicht haben wir auch darin schon eine Verbindung mit den rabbinischen Ideen zu sehen, daß *IV Esd* alle Spekulationen über die Schöpfung vermeidet, daß die Engel darin keine große Bedeutung haben (sie dienen zunächst zur Stilform des Dialogs, denn gegen Gott hätte der Verfasser nicht widersprechen können; daß der Verfasser wirklich Erlebtes schildere, scheint mehr als unwahrscheinlich); der Teufel und die bösen Geister sind überhaupt darin nicht erwähnt. In der Lehre vom bösen Trieb und den zwei Welten vertritt der Auktor ebensowenig ein Sondergut als darin, daß er die Herrschaft Roms unmittelbar durch die der Endzeit abgelöst werden läßt. Während in späteren Schriften gezweifelt wird, ob Gott den Abraham auch die kommende Welt gezeigt habe, stimmt *IV Esd 3,14* und *II Bar (4,4)* der bejahenden Ansicht zu. Ja, sogar das Maß der wunderbaren Fruchtbarkeit, das *II Bar* angibt, finden wir noch einmal genau wieder. Doch folgt daraus noch immer nicht, daß *II Bar* und *IV Esd* einfach zu den rabbinischen Schriften zu rechnen seien, wie es — der Sache nach — Lagrange getan. Schon die auffallend geringe Verwendung der Hl. Schrift bei einem sonst so gebildeten Verfasser wie der von *IV Esd* ist gegen diese Annahme. Wie nahe selbst das *Sad Werk*, dessen Parteizugehörigkeit und Abfassungszeit so schwer zu bestimmen ist, schon pharisäischen Gedankengängen einer späteren Zeit durchaus nicht ganz fremd ist, hat schon L. Ginzberg durch Beibringung einer Reihe Parallelen gezeigt.[9])

[1]) I, 173.
[2]) I, 464.
[3]) I, 975 f; vgl. I, 995 zu Mtth 26,49.
[4]) I, 979.
[5]) II, 93—97.
[6]) II, 265—269.
[7]) III, 744.
[8]) Violet, Nachträge, 362 zur Stelle.
[9]) Für weitere Parallelen sei verwiesen auf St-Bill I, 127; 208 f; 219; 245; 360 f; 429; 472 n. 1; 468; 525; 671 f; 673; 949 f; 959; 1003; 1005; II, 47; 96 i; 118; 124 f; 193 a; 483; 489; III, 239; 718; 773; 786. MGWJ 55 (1911) 696 f; 57 (1913) 157—168; 399—403; 58 (1914) 27; 33; 146 f; 399 f.

So zeigen denn die Apokryphen weitgehende Parallelen mit späteren rabbinischen Ideen. Sie erzählen uns nicht bloß die später wieder auftauchende Legende, daß Jeremias (Jechonias) vor der Zerstörung der Stadt die Schlüssel des Tempels gegen Himmel geworfen und der Obhut Gottes übergeben,[1]) sie erörtern auch das Problem, wie sich die Freiheit des Willens zur Auserwählung verhalte und lösen es mit den Späteren durch den Hinweis auf die himmlischen Bücher. Die Frage nach der Dauer des Messiasreiches (nach der gewöhnlichen Erklärung von *IV Esd* 7,28 f), nach dem Schicksal der 10 (9) Stämme in der Endzeit beschäftigt sie ebenso wie die Rabbiner der späteren Zeit; die Auferstehung der Sünder wird in Apocr. nur von *II Bar* klar ausgesprochen und ist noch im 2. Jh. bezweifelt.[2]) Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß die Apokryphen doch im Volkstum gestanden sind und sicher nicht die Vertreter einer ganz abseits stehenden, unbedeutenden Minderheit waren.

Dix hat neulich (Journ. theol. St. 27, S. 30) die „5 Bücher" des I. Henochbuches als einen neuen Pentateuch einer Gruppe in der Nähe des Hermon, in „Dan an den Wassern Dans", erklärt. So gewinnt er zwischen dieser Gruppe und den Galiläischen Jüngern Jesu einige Verbindungslinien, doch ist alles eine unbegründete Annahme. Die Namen sind symbolisch gemeint, oder, wegen der bezeichnenden Namen lag es ja nahe, die Szene zeitlich und örtlich so zu bestimmen. Der Abstieg der Engel erfolgt in den Tagen „Iareds", am „Hermon", wo sie die Menschen in Zauberei und Beschwörungen unterweisen; es ergeht über sie und ihre Nachkommen in „Dan" das Gericht! Übrigens nehmen die Henochbücher ja kaum Stellung zum Gesetz. Ob wir aus den Apokryphen ein getreues Bild der ganzen eschatologischen Ideen jener Zeit gewinnen können, wie weit neben den in ihnen niedergelegten Vorstellungen noch andere Einfluß hatten, ist eine Frage, die kaum je gelöst werden wird. Da sie aber außer dem N. T. entschieden die Hauptquellen sind, aus denen wir die Kenntnis der Reichshoffnung des Judaismus jener Tage gewinnen können, so ist es wohl berechtigt, wenn wir uns darauf beschränken.

[1]) Vgl. St-Bill I, 33. [2]) Zu Test. XII s. v. Gall, Βασιλεία, 307 f.

(Schluß folgt.)

Kleinere Beiträge

Das Horn im Kult des Alten Testamentes

Von Dr. A. Eberharter—Salzburg

In den Perikopen des Pentateuchs, welche die moderne Kritik zum Priesterkodex rechnet, und bei Ezechiel wird berichtet, daß sowohl der Brandopfer- wie der Rauchopferaltar Hörnerausläufe hatte. Ihnen kam im Ritual eine besondere Bedeutung zu. Über die Herkunft der Hörnerausläufe an den Altären ist schon manches hin- und hergeraten worden. Über deren Bedeutung im Jahwekult ist wenig oder nichts zu finden. Es mag daher ganz angemessen erscheinen, diesem Gegenstand einmal eine nähere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Vollständigkeit halber soll zuerst genau zur Darstellung gelangen, welche Rolle die Hörner im Ritual des Alten Testaments und im religiösen Denken spielten. Hierauf soll versucht werden, die Frage nach ihrer Herkunft zu beantworten und endlich soll daran gegangen werden, den Sinn dieses Symbols — um ein solches handelt es sich wohl — zu enträtseln.

I. Wo im „sogenannten Priesterkodex" von der Errichtung des Brandopfer- bzw. des Rauchopferaltars die Rede ist, wird ausdrücklich vorgeschrieben, daß an ihren Ecken Hörner anzubringen seien (Ex 27,2; 30,2). Die Hörner waren nicht als bloßer Zierat gedacht, sie spielten vielmehr im Ritual eine wichtige Rolle und zwar sowohl die am Brandopfer- wie die am Rauchopferaltar. Die Hörner am Brandopferaltar galten in besonderer Weise als jenes Symbol, an dem bei den Sündopfern und zwar ausschließlich bei diesen die Sühne vollzogen wurde. Für das Sündopfer bei der Priesterweihe (Ex 29,12; Lv 8,15), für das Sündopfer für die Gemeinde Israel (Lv 4,18), für das Sündopfer nach Empfang der Priesterweihe von seiten Aarons und seiner Söhne (Lv 9,9), das aus je einem Jungrind bestand, war vorgeschrieben, daß das Blut des Opfertieres an die Hörner des Altars gestrichen werden mußte. Das übrigbleibende Blut wurde am Fuße des Brandopferaltars ausgeschüttet. Beim Sündopfer für die Fürsten des Volkes (Lv 4,25) und für die einzelnen Volksgenossen (Lv 4,30), wo das Opfertier aus einem Ziegenbock oder, wie aus Lv (4,34) geschlossen werden darf, aus einem Lamm bestand, ward dieselbe rituelle Handlung verordnet. Die gleiche (rituelle) Verwendung des Sündopferbluts befiehlt Ezechiel bei der Altarweihe (43,20).

Eine ähnliche Bedeutung hatten bei den Sühnezeremonien die Hörner des Rauchopferaltars. Beim Sündopfer für die Priesterschaft (Lv 4,7) war vorgeschrieben, daß der Priester das Blut des Jungrindes siebenmal gegen das Allerheiligste sprenge und die Hörner des Rauchopferaltars damit bestreiche. Das übrigbleibende Blut wurde auch bei diesem Sündopfer am Fuße des Brandopferaltars ausgegossen. Nach Ex 30,10 sollte Aaron einmal im Jahre an den Hörnern des Rauchopferaltars mit dem Blute des Sündopfers die Sühnebräuche vollziehen. Die Art und Weise, wie dies zu geschehen hatte, wird hier nicht angeführt, sondern wohl als anderweitig bekannt vorausgesetzt.[1]) In ähnlicher Weise wurde nach Lv 16,18 die Sühne mit dem Blute des Jungrindes und des Bockes am großen Versöhnungstage an den Hörnern des Altars vollzogen. Welcher Altar an der angeführten Stelle gemeint ist, darüber sind die Meinungen geteilt. S. Landersdorfer bringt beachtenswerte Gründe dafür, daß an der angeführten Stelle der Brandopferaltar zu verstehen sei.[2]) Für unsere Frage hat das weiter keine Bedeutung.

Nicht nur im Ritual des Alten Testaments spielten die Hörner eine Rolle, sondern auch sonst im religiösen Denken. Bei den Hebräern war das Asylrecht bekannt.[3]) Es berührt nun gewiß merkwürdig, daß als Asylstätte gerade die Hörner des Brandopferaltars angesehen wurden. So floh Adonias, der Halbbruder Salomos, um Schutz zu finden, ins Heiligtum und umfing die Hörner des Brandopferaltars (3 Kg 1,50). Dasselbe tat der Feldherr Joab (3 Kg 2,28). Als Bezugnahme auf die Bedeutung der Hörner des Altars als Zufluchtsstätte sind die Worte des Propheten Amos 3,74 zu werten, wenn er schreibt: „Fürwahr an dem Tage, wo ich Israels Frevel an ihm heimsuche, da suche ich die Altäre von Bethel heim, daß die Hörner des Altars abgeschlagen werden und zur Erde fallen". Soviel enthält das A. T. über die Rolle, welche das Horn im Ritual und im religiösen Denken spielte.

II. Es ist nun die Frage zu beantworten: wie sind die Hebräer dazu gekommen, dem Horn solche Bedeutung beizumessen? Es liegt wohl am nächsten, sich zu allererst innerhalb des biblischen Schrifttums umzusehen, ob sich nicht irgendein Anhaltspunkt für diese Sitte finden läßt. In der Bibel des A. T. wird schon in den ältesten Urkunden der Altar erwähnt.[4]) In keiner der angeführten Stellen erfahren wir aber etwas über den Aufbau des Altars. Eine Beschreibung hievon findet sich erst Ex 20,24—6. Dort wird bestimmt, daß der Altar aus Erde errichtet werden soll. In V. 25 wird aber bemerkt, daß, wenn der Altar aus Steinen errichtet wird, diese in rohem, unbehauenem Zustand zu belassen seien. Außerdem wird noch verordnet, daß der Altar nicht mit Stufen versehen werden dürfe, damit beim Hinauf-

[1]) Die Perikope Ex 30,1—10 wird übrigens als sekundäre Schicht der Priesterschrift betrachtet. Auch S. Landersdorfer hält sie für einen späteren Nachtrag. Vgl. Studien zum biblischen Versöhnungstag: Atl. Abh. X 1,38.

[2]) Ebenda 30—6.

[3]) Ex 21,14; Nm 35,22—5; Jos 20,7 f; 1 Mkk 10,49.

[4]) Gn 8,20; 12,7 f; 13,18; 26,25; 33,20; 35,1.3.7.

steigen nicht die Blöße sichtbar würde. Wir dürfen es hier dahingestellt sein lassen, ob dieser Altar nach ägyptischem oder vormosaischem (israelitischen) Muster, und ob er nur als Altar außerhalb des Heiligtums gedacht war oder nicht (Dt 27,4—8; Jos 8,3; 3 Kg 18,31). Als Tatsache muß festgestellt werden, daß von Hörnern bei diesem Altar nicht die Rede ist. Wo nun in der Priesterschrift von der Errichtung der Altäre berichtet wird, erscheint es dem Wortlaut nach wenigstens als keine auffallende, ungewöhnte Neuerung, daß die Ecken der Altäre Hörner-Ausläufe erhalten sollten. Daher ergibt sich die Frage: woher kommt dieser Brauch? Die Sitte, die Altäre mit Hörner-Ausläufen zu versehen, begegnet uns im vorderen Orient schon in grauem Altertum. Von dort aus wohl bürgerte sich dieselbe in Hellas und Rom ein. Woher die Hebräer diese Sitte übernahmen, oder ob sie bei ihren Ahnen autochthon war, ist nicht auszumachen. Es läßt sich beim Dunkel, das über dem ursemitischen Altertum lagert und der völligen Unsicherheit der Bestimmung, wann die Ursemiten in Stämme und Völker sich zersplitterten, der Ursprung einer Sitte schwer feststellen. Tatsache ist es, daß wir diese Sitte bei Völkerschaften treffen, mit denen die Hebräer nicht nur stammverwandt waren, sondern auch im Verlaufe der Geschichte in Berührung kamen. D. Nielsen berichtet, daß G. L. Robinson beim Besuch einer vorislamischen Kultusstätte bei Petra einen viereckigen Altar fand, der an den Randvertiefungen einst wahrscheinlich künstlerische hornähnliche Aufsätze trug.[1]) Fr. Hommel teilt mit, daß beiden minäischen Rauchopferaltären eine Hindeutung auf die Hörner nicht fehlte.[2]) H. Greßmann bringt in seinen Bildern zum A. T. mehrere Altäre aus verschiedenen Gebieten der Umgebung von Kanaan zur Darstellung, an denen Hörner oder wenigstens Ansätze von solchen festgestellt werden können.[3]) Außer Zweifel ist es, daß Sellin bei den Ausgrabungen von Taanak 1902/3 einen Felsaltar mit Widderhörnern entdeckt hat.[4])

Nun stellt sich die Frage: welchen Vorstellungen verdankte diese Sitte ihren Ursprung? In Beantwortung dieser Frage herrscht bei jenen, welche sich dieselbe überhaupt gestellt haben, keine einheitliche Auffassung. Dazu kommt noch die Unsicherheit, die den einzelnen Erklärungsversuchen begreiflicherweise anhaftet. E. Kautzsch meinte, „die Hörner des Altars gehen höchstwahrscheinlich auf die Sitte zurück, die Haut des Opfertieres samt den Hörnern über den Altar auszubreiten. Die Anbringung der künstlerischen Hörner erfolgte sicher erst dann, als die Altäre aus an-

[1]) Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904, 109. — Vgl. G. Dalmann, Petra I 8³.

[2]) Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897, 297.

[3]) Texte und Bilder zum A. T., Tübingen 1909, II, 31 f.

[4]) BZF III, 8./9. Heft, 13. 68. — J. Benzinger, Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 381. Diese Sitte weiter zu verfolgen, gebricht es mir hier an der einschlägigen ethnologischen und archäologischen Literatur. — Neuestens wird die Existenz des Räucheraltars von Taanak geleugnet. Vgl. Theologie und Glaube 18 (1926) 547.

deren Stoffen und aus Steinen kunstvoll errichtet wurden."[1]) Eine ähnliche Entstehung der Hörnersymbole an den Altären vermutete auch W. R. Smith.

Derselbe schreibt: „Alle Heiligtümer erhalten ihre Weihe durch eine Theophanie. In den ältesten Zeiten aber ist das Opfer selbst eine rudimentäre Theophanie. Die Stätte, wo einmal heiliges Blut vergossen worden ist, ist auch der geeignetste Ort, um es dort wieder zu vergießen. Von diesen Anschauungen aus ist es natürlich, nicht nur das Blut auf das Altaridol auszugießen, sondern es auch mit dem heiligen Fett zu salben und die Köpfe und Hörner der Opfer an ihm zu befestigen. In den verschiedensten Gegenden der Welt werden alle diese Dinge ausgeübt. Ochsenköpfe sind häufig erscheinende Symbole auf griechischen Altären, sie sind aber nur jüngerer Ersatz für die wirklichen Köpfe der Opfer. Vielleicht haben die Hörner an den semitischen Altären den gleichen Ursprung."[2])

H. Greßmann glaubt, in der Massebe den Ursprung der Hörner an den Altären erblicken zu sollen.

„Die Massebe", so bemerkt er, „der Pfeiler war ursprünglich allein der Sitz der Gottheit. Man stellte dann die Massebe auf einen Untersatz. Befand sich in der Mitte desselben die Räucherpfanne, dann wurden die Masseben an die Ecken des Altars gerückt. Da sanken sie zu Hörnern herab, die man sich nach den vorhandenen Exemplaren auf semitischen Boden nicht als wirkliche Hörner, sondern als hornartige Ansätze zu denken hat. Daß diese Hörner die Nachfolger der Masseben sind, geht deutlich aus der Rolle hervor, die sie im A. T. spielen. Sie erscheinen wie früher die Masseben als das Heiligste am Altar, da an sie das Blut gestrichen wird, da man an ihnen die Sühne vollzieht, da ihre Vernichtung einer Zerstörung des ganzen Altars gleichkommt."[3])

Diese Erklärungen geben wohl Aufschluß über die rein äußere Entstehung dieser Sitte, besagen aber nichts über deren tieferen Sinn.

III. Weil die Entstehung dieser Symbolik nicht erklärt werden kann, ohne auf den religiösen Gedankengang zu achten, der dazu führte, so stehen wir beim dritten Punkt unserer Untersuchung. Es ist eine Tatsache, daß in der Mythologie Vorderasiens die Gottheiten häufig mit dem Hörnersymbol begegnen. Auf den südarabischen Denkmälern sind einfache Darstellungen vom Neumonde und Stierköpfe nicht selten. Die Stierköpfe sind meist so stilisiert, daß man sieht, der Künstler wollte kein lebendiges Tier abbilden, sondern entweder den himmlischen Stierkopf oder die göttlichen Neumondhörner, wozu sich mehr oder weniger ein in großen Konturen gehaltener Stierkopf gefügt hat, um anzudeuten, daß die Mondsichel hier nicht als Bogen, sondern als Hörner und zwar als Stierhörner aufzufassen sei. Man bekommt den Eindruck, als ob diese ornamentalen Stierköpfe mit gewaltigen Hörnern sich aus dem einfachen Mondsymbol entwickelt haben.[4]) Die babylonischen und assyrischen Gottheiten tragen als Abzeichen die Hörnermütze, so der Mondgott Nabu Assur.[5]) Die Hörner

[1]) Biblische Theologie des A. T., Tübingen 1911, 26.
[2]) Smith-Stübe, Die Religion der Semiten, 334 u. A. 755.
[3]) Die Religion in Geschichte und Gegenwart I, Tübingen 1909, 172 f.
[4]) Nielsen, a. a. O. 110.
[5]) Greßmann, Texte u. Bilder 58 f.

sind in der babylonischen Symbolik das Zeichen der Gottheit und des vergötterten Königs. Die gehörnte Kopfbedeckung war bei den Babyloniern ausschließlich göttliches Abzeichen.[1]) Auf dem Felsrelief von Giaur-Kalessi südwestlich von Angora sieht man zwei schreitende Könige mit spitzer Mütze. Auf der einen Mütze befindet sich ein Ornament, das an die Uräusschlange Ägyptens erinnert, vermutlich aber ein mißverstandenes Horn sein wird, wie es die babylonischen Götter und auch manche chetitische als Kopfbedeckung tragen.[2]) Auch Thot der Gott von Schmun (= Hermapolis) trug auf dem Haupte eine aus Hörnern, Straußfedern und Schilfbündeln zusammengesetzte Krone.[3]) Unter den kanaanitischen Gottheiten erscheint die Astarte als fruchtbare Kuh mit Hörnern.[4]) In Babylonien erscheint auch das Chaosungetüm als ein mit Hörnern, teilweise mit mehreren Köpfen versehenes Wesen. Wenn auch dasselbe zunächst von der Schlangengottheit ilu-siru getrennt gewesen zu sein scheint, so dürfte es im letzten Grunde doch mit derselben identisch gewesen sein. Denn im Marduktempel finden sich Schlangengestalten abgebildet, die als Darstellungen des Chaosungeheuers gelten dürfen.[5]) Soviel steht nach dem Gesagten außer Zweifel, daß die Anbringung von Hörnern an den Altären, wo der Gottheit geopfert wurde, ursprünglich nicht als bloßes Ornament gedacht, sondern mit dem Götterglauben eng verbunden war. Ja die Hörner galten, wie der Altar überhaupt, als Symbol der Gottheit und zwar als ein besonders heiliges Symbol. Wie man zu diesem Symbol anfänglich gekommen ist, läßt sich schwer sagen. Soweit auf Grund des uns bekannten Materials aus der vorderasiatischen Mythologie ein Urteil gefaßt werden darf, wären wir geneigt Benzinger Recht zu geben, wenn er schreibt: „Ursprünglich, d. h. im Zwillingszeitalter sind sie (die Hörner) die Mondhörner, das zeigen die Kopfbedeckungen der Götter auf altbabylonischen Siegeln, die ebenfalls die Mondsicheln haben. Wo Mondkult herrschte, blieben sie das wohl auch. Im babylonischen Mardukkult, der mit dem neuen Stierzeitalter die Herrschaft bekam, sind es Stierhörner geworden ... Auf das Stierzeitalter folgte das des Widders. Jedenfalls bedeutet die Verwendung des Widderhorns, wie wir es am Altar von Taanak sehen, eine Opposition gegen Mond- und Baalkult.“[6]) Daß die Verwendung des Horns im Kult des A. T. mit den religiösen Anschauungen des vordern Orients in einem Zusammenhang steht, ist wohl nicht zu bezweifeln. „Der Hörneraltar“, bemerkt K. Galling, „darf in diesem Kulturkreis als charakteristisch gelten.“[7]) Eine Entlehnung kommt deswegen noch nicht in Betracht. Wie wir gesehen, galten die Hörner als Insignien der Gottheit. Als solche symbolisierten sie deren Macht und Stärke. In dieser Symbolik liegt wohl der Grund, warum man im Kult des A. T. dem Horn

[1]) A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[2]), Leipzig 1916, 89. 397.

[2]) E. Mayer, Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914, 74.

[3]) Erman, Die Religion Ägyptens 11 f.

[4]) R. Kittel, Die Geschichte des Volkes Israel I[2], 172.

[5]) Die Keilschriften und das Alte Testament[3], 504 f.

[6]) Hebräische Archäologie[3], 321.

[7]) Der Altar in den Kulturen des alten Orients, 1924. 67.

einen Platz am Altar einräumte. Galt der Altar als Symbol für Gott, so war es ganz angemessen, an demselben Hörner anzubringen, die dessen Macht und Stärke sinnfällig zur Darstellung brachten. Daß diese Vorstellung dem Symbol zugrunde lag, läßt sich durch mehrere Stellen aus der Bibel des A. T. nachweisen. Gn 49,24 heißt der Herr „der Starke Jakobs". In den Bileamssprüchen, die in ein hohes Alter zurückreichen, erscheint der Herr als Helfer gegen Israels Feinde und dessen Siegesquell. Dann heißt es: „Sein Gott, der es aus Ägypten herausgeführt, ist wie eines Wildochsen Hörner ihm" (Nm 23,22). „Sein Glanz gleicht dem Licht und seine Hörner (Strahlen) sind eine Hülle seiner Macht" (Hab 3,4). Von dieser Vorstellung aus erklären sich dann auch die Redensarten wie „Horn des Heils" (2 Sm 22,3; Ps 18,3), „das Horn erheben" (1 Sm 2,1.10; Ps 75,5 f; 89,18.25; 92,11; 112,9; 148,14 Thren 2,17; Lk 1,69). Ist Gott mächtig und stark, so wehrt er Unheil von seinen Verehrern ab, schafft ihnen Heil. Ja nicht nur das, sondern er gibt ihnen auch Kraft und Stärke gegen die Widersacher, die ihr Heil in Frage stellen. Diese Gedanken geben nun auch Aufschluß über die Verwendung des Hornes im Kult. Die Blutbestreichung an den Hörnern hatte den Zweck der Sühne, auf daß Gott der Stärke seine Macht nicht zuungunsten seiner Verehrer betätige und sie sind anderseits die Stätte, wo von Unheil Bedrohte Schutz und Hilfe suchen und — wo nicht Verfehlungen sie hindern — auch finden.

Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas

Von Johann Stufler S. J.—Innsbruck

Der Görzer Theologieprofessor Dr. Fr. Žigon hat die in meinem Werke gegebene Interpretation des ersten Artikels der *Quaestio disp. de caritate*[1]) sogleich nach dessen Erscheinen als gänzlich verfehlt bezeichnet und eine selbständige, völlig neue Auslegung geboten.[2]) Darauf habe ich in einer Abhandlung meine Auffassung zu rechtfertigen und den Beweis zu erbringen versucht, daß seine Erklärung weder dem Texte des Lombarden noch jenem des hl. Thomas gerecht wird.[3]) Damit glaubte ich, daß der Streit ein Ende haben werde. Doch Ž. hat es für gut befunden, die Kontroverse weiter zu führen und in einer neuen Abhandlung seine frühere Meinung zu verteidigen.[4]) Da ich die feste Überzeugung habe, daß meine Beweise durch seine Gegengründe nicht erschüttert sind, würde ich am liebsten schweigen, und dies um so mehr, als es mir durchaus widerstrebt, einen Gelehrten vom Ansehen Ž.s, der in seinem Werke *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*[5]) so viele Proben seines spekulativen Scharfsinnes abgelegt und

[1]) D. Thomae Aqu. doctrina de Deo operante, Innsbruck 1923, 204—210. 357—362. [2]) Freib. Divus Thomas 2 (1923) 24—34.

[3]) Diese Zeitschr. 48 (1924) 407—422.

[4]) Freib. Divus Thomas 4 (1926) 404—426.

[5]) Görz 1923.

die bannesianische *praedeterminatio physica ad unum* so erfolgreich bekämpft hat, bloßzustellen. Allein auf der andern Seite mußte ich mir sagen, daß man mein Schweigen mißdeuten und als Unvermögen, mich zu rechtfertigen, auslegen würde; außerdem hat mein Gegner im Eifer der Selbstverteidigung sich bedauerlicherweise soweit fortreißen lassen, daß er mir schwere dogmatische Irrtümer vorwarf. So steht er nicht an, zu behaupten, daß meine Erklärung eines Thomastextes einen monotheletischen Anstrich habe[1]) und sich überhaupt mit dem katholischen Dogma nicht vertrage.[2]) Diese Anschuldigung kann ich natürlich nicht ohne Widerspruch auf mir sitzen lassen. Wenn ich nun im Verlaufe dieser Erwiderung gezwungen bin, auch seine Behauptungen auf ihre dogmatische Haltbarkeit zu prüfen, und wenn bei dieser Prüfung sich herausstellt, daß nicht meine, sondern umgekehrt seine Erklärung mit der katholischen Lehre von der Trinität und Inkarnation sich nicht vereinbaren läßt, so kann der Vorwurf, der einer derartigen Polemik gemacht zu werden pflegt, billigerweise nicht mich treffen.

I.

Thomas bekämpft im ersten Artikel *De caritate* die Ansicht des Lombarden, daß die Liebe nicht ein geschaffener Habitus, sondern der Hl. Geist selbst sei. Der Magister, sagt Thomas, hat damit nicht sagen wollen, daß der Akt der Gottesliebe selbst der Hl. Geist sei, sondern daß der Hl. Geist die Seele des Gerechten zum Akte der Gottesliebe nicht, wie es bei den übrigen Tugenden der Fall ist, durch einen Habitus, sondern unmittelbar durch sich selbst bewege. Dieser Auffassung stellt Thomas das Dilemma entgegen: Wenn der Akt der Gottesliebe im Menschen nicht aus einem inneren, der natürlichen Potenz hinzugegebenen Habitus, sondern aus der Bewegung des Hl. Geistes allein hervorgeht, folgt eins von beiden: Entweder ist der Liebesakt kein *actus voluntarius*, oder er ist nicht übernatürlich. Keines von beiden ist aber annehmbar.

Dieses Dilemma, meint Ž., könne man nicht richtig ausdeuten, wenn man beim genannten Artikel allein stehen bleibe. Dies sei auch der Grund, warum nicht bloß mir, sondern auch andern Autoren, wie P. R. Schultes, A. d'Alès und H. Lange der wahre Sinn entgangen sei. Isoliert genommen biete der Artikel viele und unlösliche Schwierigkeiten[3]); verstanden könne der Artikel und besonders das Dilemma nur werden, wenn man auf das zurückgehe, was der englische Lehrer im Sentenzenkommentar, und zwar 1 d. 17 q. 1 a. 1 über denselben Gegenstand gesagt habe; diesen Leitstern müsse man fest im Auge behalten, wolle man nicht vom Pfade der Wahrheit abweichen.[4])

Dort führt nämlich der hl. Thomas die *explanatio* einiger Lehrer zur Ansicht des Magister an. Die Stelle lautet: *„Ad cuius explanationem quidam dicunt, quod sicut Spiritus sanctus, prout in se consideratur, Spiritus sanctus et Deus dicitur, sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis, ita*

[1]) S. 415.
[2]) S. 423.
[3]) S. 416.
[4]) S. 419.

Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis." Diese *explanatio* weist Thomas mit folgenden Worten ab: „*Sed hoc non potest stare, quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse Personae divinae; et ideo idem actus numero est Personae divinae et naturae assumptae. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re.*"

Auf Grund dieses Textes kommt Ż. zu folgenden Aufstellungen: 1. In der *explanatio* sind die Grundgedanken des Magister richtig wiedergegeben. 2. Auch Thomas ist dieser Ansicht, weil er eine Mißdeutung sicher nicht eine *explanatio* genannt hätte. 3. Nach der Ansicht der *explanatores* geht nicht bloß der Hl. Geist allein eine besondere Vereinigung mit dem menschlichen Willen ein, sondern er bewegt ihn auch allein mit Ausschluß der beiden übrigen Personen zum Akte der Gottesliebe, d. h. der Hl. Geist übt auf den menschlichen Willen allein eine Tätigkeit aus und hat eine *operatio ad extra*, die nur ihm eigen ist. 4. Die Antwort des hl. Thomas ist also zu verstehen: Bei der hypostatischen Union, in welcher die menschliche Natur in die Einheit der zweiten göttlichen Person aufgenommen ist, kann wohl ein und derselbe Akt zugleich vom menschlichen Willen und der zweiten göttlichen Person allein gesetzt werden. Da aber die Vereinigung des Hl. Geistes mit dem Willen des Gerechten keine hypostatische ist, sondern in ihr zwei verschiedene Personen bestehen bleiben, ist eine derartige gemeinsame Bewirkung des Liebesaktes unmöglich nach der Regel: *operatio a supposito unitatem habet et diversitatem.* Bleibt daher das menschliche Suppositum neben dem göttlichen bestehen, dann kann ein und derselbe Akt nicht zugleich vom menschlichen Willen und vom Hl. Geiste *per concursum simultaneum* bewirkt werden. Denn daß der Magister das *movere ad actum caritatis* als einen *concursus simultaneus* verstehen müsse, nimmt Ż. als selbstverständlich an.

Überträgt man nun diese Gedanken und Voraussetzungen aus 1 d. 17 q. 1 a. 1 auf De car. a. 1, dann läßt sich, meint Ż., das vom Aquinaten aufgestellte Dilemma sehr leicht und ungezwungen erklären. Thomas sagt dort: Wenn der Liebesakt nicht aus dem inneren übernatürlichen Prinzip des Habitus, sondern aus der Bewegung des Hl. Geistes hervorgeht, ist er entweder kein Willensakt oder er ist nicht übernatürlich. Dies ist so zu verstehen: Da ein und derselbe Akt nicht zugleich unmittelbar von zwei Suppositа gewirkt werden kann, wird er entweder vom Hl. Geiste allein gesetzt, und dann ist er kein Willensakt, oder er wird vom menschlichen Willen allein gesetzt ohne übernatürliches Prinzip, und dann ist er nicht übernatürlich.

Dies ist also die neue Erklärung, die Ż. bereits in der ersten Abhandlung gegeben hatte und in der jetzigen wiederholt. Ihre Richtigkeit hängt aber von zwei Voraussetzungen ab: 1. daß Ż. die Stelle in 1 d. 17 q. 1 a. 1 richtig interpretiert hat; 2. daß Thomas De car. a. 1 in seiner Polemik gegen den Magister von denselben Voraussetzungen ausgeht, wie im Sentenzenkommentar gegen die *explanatores*, d. h. daß er auch dort seinen Beweis

auf den Satz stützt, daß derselbe Akt nicht zugleich von zwei Supposita unmittelbar gesetzt werden kann. Die Frage, ob die erste Voraussetzung gegeben sei, werden wir später untersuchen; was aber die zweite Frage betrifft, muß ich sie ganz entschieden verneinen.

Ich frage also: Mit welchem Rechte überträgt Ż. die im Sentenzenkommentar gegen die *explanatio* ausgeführten Gedanken auf den ersten Artikel De car.? Gibt ihm der Text des Artikels irgendwelches Recht dazu? Nein; denn im ganzen Artikel findet sich nicht ein Wörtchen, nicht einmal die leiseste Andeutung, daß Thomas seine Bekämpfung des Lombarden auf den Grundsatz aufgebaut hat: *operatio unitatem habet et diversitatem a supposito.* Im ganzen Artikel ist nicht die Rede von einer *unitas* oder *diversitas operationis;* im ganzen Artikel findet sich nicht einmal das Wort *suppositum;* im ganzen Artikel redet Thomas nicht davon, daß nach dem Magister der Hl. Geist eine besondere Vereinigung mit dem Willen eingeht; im ganzen Artikel findet sich keine Andeutung, daß nach dem Lombarden der Hl. Geist allein mit Ausschluß von Vater und Sohn den Willen zum Akte der Liebe bewege. M. a. W.: Es fehlt jeder Grund, der berechtigen würde, die Gedanken von 1 d. 17 q. 1 a. 1 auf den genannten Artikel zu übertragen. Folglich ist die Erklärung, die Ż. vom ersten Artikel De car. gibt, absolut willkürlich und entbehrt jedes Grundes.

Wenn er dagegen einwendet, ohne den Leitstern von 1 d. 17 q. 1 a. 1 bleibe jener Artikel ganz unverständlich, so ist das noch kein hinreichender Grund für jene Willkür. Denn daß ihm jener Artikel, für sich betrachtet, unverständlich erscheint, braucht seinen Grund nicht notwendig in den Worten des hl. Thomas zu haben, sondern kann auch — und das ist *a priori* schon das Wahrscheinlichste — daher kommen, daß Ż. an das Studium desselben herangetreten ist mit gewissen Vorurteilen, die ihm das Verständnis unmöglich machten. Und dies dürfte wirklich der Fall sein. Für Ż. gilt es als ausgemachte Wahrheit, daß Thomas eine *praemotio physica* aller zweiten Ursachen durch Gott lehrt. Wer aber mit dieser Ansicht an die Lektüre unseres Artikels herantritt, hat sich selbst Tür und Tor für das wahre Verständnis verrammelt, für den bleibt er immer ein Rätsel, das er nicht lösen, sondern nur mit Gewalt wie den gordischen Knoten durchhauen kann. Die richtige Interpretationsmethode aber erfordert, daß der Erklärer, wenn er auf einen Text stößt, der mit seiner bisherigen Ansicht unvereinbar ist, seine eigene Ansicht korrigiert und revidiert, nicht aber den zu erklärenden Text selbst, indem er etwas in ihn hineinliest, was keine noch so scharfsinnige Analyse in ihm zu entdecken vermag. Man mag die größten Gelehrten der Welt zusammenrufen und ihnen den ersten Artikel De car. vorlegen: auch nicht einer wird in ihm das ausgesprochen finden, was Ż. aus ihm herausliest. Und auch er würde nie auf seine Idee gekommen sein, hätte Thomas den Sentenzenkommentar nicht geschrieben.

Übrigens täuscht sich Ż. zweifellos, wenn er meint, unser Artikel sei für sich genommen kaum verständlich; denn er ist im Gegenteil ein hervorragendes Beispiel von Klarheit und Durchsichtigkeit, ja ein Meisterwerk des englischen Lehrers, sowohl was die Darlegung der gegnerischen Ansicht, als auch, was die Anordnung der Argumente und die Bestimmtheit des Aus-

drucks betrifft. Eine kurze Analyse wird dies vollauf bestätigen. Die These des Magister lautet nach Thomas also: Zum Akte der Liebe bewegt der Hl. Geist die Seele unmittelbar durch sich selbst ohne einen Habitus. Die Antithese des Aquinaten lautet: „*Haec opinio omnino stare non potest*". Nun folgen drei Beweise. Dem ersten Beweis schickt er einige Vorbemerkungen voraus, die teils an sich evident sind, teils als anderswo bewiesen vorausgesetzt werden: 1. Die *actiones voluntariae* gleichen den *actiones et motus naturales* darin, daß beide aus einem inneren Prinzip hervorgehen. 2. Die *res naturales* können von einem äußeren Agens auch bewegt werden ohne inneres Prinzip, wie wenn z. B. ein Stein in die Höhe geschleudert wird. In diesem Falle aber ist die Bewegung keine natürliche, sondern eine gewaltsame, und selbst Gott kann durch seine Allmacht nicht bewirken, daß eine solche Bewegung natürlich sei. 3. Ebensowenig kann Gott durch seine Allmacht bewirken, daß eine Tätigkeit des Menschen, die aus einem äußeren Prinzip hervorgeht, ein *motus voluntarius* ist. 4. Alle Willensakte müssen daher auf ein inneres Prinzip zurückgeführt werden, auf das natürliche Verlangen nach der Glückseligkeit. 5. Handelt es sich um einen Akt, der die natürliche Fähigkeit des Menschen übersteigt, dann muß der Wille außerdem noch ein inneres übernatürliches Prinzip, einen Habitus erhalten, der ihn vervollkommnet. Nun wendet sich Thomas direkt gegen den Magister. Da dieser gesagt hatte, der Hl. Geist bewege den Willen unmittelbar durch sich selbst ohne einen geschaffenen Habitus, aber über die Art der Bewegung sich nicht näher geäußert hatte, stellt ihm der englische Lehrer auf Grund der Vorbemerkungen das Dilemma entgegen: Entweder bewegt der Hl. Geist den Willen durch ein äußeres oder durch ein inneres Prinzip. Beides ist unmöglich. Bewegt er ihn durch ein äußeres Prinzip, dann ist der Akt kein *actus voluntarius*, da es zu dessen Wesen gehört, daß er aus einem inneren Prinzip hervorgeht. Bewegt er ihn durch ein inneres Prinzip, dann ist der Akt nicht übernatürlich, da der Wille kein anderes innerliches Prinzip hat als das natürliche. Dieser Beweisgang ist so klar, so einfach, so durchsichtig, so logisch aufgebaut, daß man gar nicht begreifen kann, wie Ž. sagen kann, die Disjunktion sei ohne seine Erklärung unbegreiflich.

Im zweiten Beweise macht der hl. Thomas auf eine andere absurde Folgerung aufmerksam. Angenommen, aber nicht zugegeben, der Willensakt könnte *totaliter ab extrinseco* sein, wie z. B. die Bewegung der Hand oder des Fußes, zu der ein Mensch genötigt wird, oder wie die Bewegung des Beiles, dessen sich der Handwerker bedient, dann wäre der Willensakt nicht frei und nicht verdienstlich, weil der Wille nicht *secundum formam propriam*, sondern nur durch einen äußerlichen Impuls und daher als reines Instrument tätig wäre, in dessen Gewalt es nicht steht, tätig oder nichttätig zu sein. Die Bewegung der Willenspotenz durch einen äußeren Impuls oder eine *praemotio* verträgt sich daher mit der Natur des Willens nicht.

Der dritte Beweis endlich geht von der Natur der Liebe aus, der es eigen ist, mit Lust und Freudigkeit zu handeln. Eine solche Freudigkeit und Bereitwilligkeit kann nur ein Habitus geben.

Dies ist die Erklärung, die ich in meinem Buche und auch sonst immer gegeben habe. Sie schließt sich engstens an die Worte des hl. Tho-

mas an und enthält keinen Gedanken, der nicht im Texte begründet wäre. Wenn Ż. dagegen behauptet, für meine Erklärung des Dilemmas finde sich „nicht einmal die leiseste Andeutung oder irgendwelche Spur", sie sei von mir „bloß zu dem Zwecke aufgestellt und dem Aquinaten unterschoben worden, um aus jener willkürlichen und haltlosen Aufstellung ohne jede Mühe meine selbstgebildete, hinfällige Theorie als Lehre des hl. Thomas zu erweisen"[1]), kann ich das Urteil getrost dem Leser überlassen.

Damit ist meine Hauptaufgabe erledigt, nämlich die Rechtfertigung meiner Auslegung von De car. a. 1 gegenüber jener, die mein Gegner aufgestellt hat und von der er selbst zugeben muß, daß sie bisher von keinem Theologen vertreten wurde. Leider kann ich aber meine Erwiderung hier nicht abschließen. Denn Ż. hat die Antwort, die Thomas auf die *explanatio* der Meinung des Lombarden durch einige Lehrer in 1 d. 17 q. 1 a. 1 gab, mit De car a. 1 in Verbindung gebracht und durch sie jenen Artikel erklären wollen. Ich sah mich schon das erste Mal genötigt, die Auslegung Ż.s von jener Stelle als unberechtigt abzulehnen. Da er nun wieder auf seine frühere Ansicht zurückkommt und mir dabei sogar dogmatische Irrtümer vorwirft, muß ich meine Antwort auch auf diesen Kontroverspunkt ausdehnen.

II.

Ż. hatte in seinem ersten Artikel auf Grund der *explanatio* zwei Behauptungen aufgestellt: 1. Nach dem Magister vereinigt sich der Hl. Geist allein in besonderer Weise mit dem Willen des Gerechten. 2. Nach dem Magister bewegt der Hl. Geist allein mit Ausschluß der beiden anderen Personen den Willen zum Akt der Liebe. In meiner Erwiderung habe ich beide Sätze geleugnet, gebe aber jetzt zu, daß der erste Satz von der besonderen Vereinigung des Hl. Geistes mit dem Willen zwar nicht ausdrücklich vom Lombarden ausgesprochen wird, aber doch in der Konsequenz seiner Lehre liegt. Dagegen halte ich auch noch jetzt ganz entschieden die zweite Behauptung Ż.s, daß nach dem Lombarden der Hl. Geist allein den Willen bewege, für unrichtig. Denn diese Bewegung ist nichts anderes als der göttliche Konkurs mit der Willenstätigkeit und daher eine *operatio ad extra*. Der Lombarde aber hebt öfters ausdrücklich hervor, daß alle Tätigkeit nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam ist.

So lesen wir 1 d. 15: „*Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei et communis sit et indivisa operatio trium personarum, datur utique Spiritus sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso*". Ebendort verwirft er den Satz: „*Item si Pater et Filius dant Spiritum sanctum nec ipse dat, aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus*". Noch entschiedener spricht er 3 d. 1: „*Sed forte aliqui dicent: Cum indivisa sint opera Trinitatis, si Filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus; quia si Filius carnem assumpsit nec hoc facit Pater vel Spiritus sanctus, non omne, quod facit Filius, facit Pater et Spiritus sanctus. At omnia simul Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur. Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto, sed una est horum trium operatio indivisa et indis-*

[1]) S. 420.

similis; et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpsit ... Trinitas igitur carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi et Filius sibi vel Pater Filio et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, iam non eadem operatio esset utriusque, sed divisa. Sed sicut inseparabilis et indivisa est unitas substantiae trium, ut ait Augustinus in l. 1 de Trin. c. 4, ita et operatio."

Die angeführten Stellen zeigen deutlich, daß der Lombarde die kirchliche Lehre anerkannte: Jede Tätigkeit nach außen ist allen drei Personen der Trinität gemeinsam. Folglich ist es nicht glaubbar, daß er in allen Gerechten eine Willensbewegung durch den Hl. Geist allein angenommen hat, solange nicht das Gegenteil evident bewiesen ist. Wenn Ż. dagegen nichts anderes vorzubringen weiß, als daß der Magister sich hier widersprochen hat, so ist das eine leere Ausflucht, da er bis jetzt auch nicht eine Stelle angeführt hat, wo der Lombarde sich widersprochen hätte. Und lägen solche Stellen vor, dann hätten die alten Kommentatoren seiner Sentenzen schon längst darauf aufmerksam gemacht. Ich halte demnach mein früheres Urteil aufrecht, daß Ż. dem Magister eine evident mit dem Dogma und den kirchlichen Lehrentscheidungen unvereinbare Meinung „angedichtet" hat.

Ebenso entschieden halte ich die Erklärung aufrecht, die ich zur *explanatio* und zur Antwort des hl. Thomas gegeben habe, daß nämlich nach der *explanatio* bei der Inkarnation nur die Union mit der menschlichen Natur dem Sohne eigen ist, alles aber, was die zweite göttliche Person in der angenommenen menschlichen Natur tut, ein Werk der ganzen Trinität ist, und daß nach Thomas jeder Akt der menschlichen Natur Christi, obgleich er von der ganzen Trinität bewirkt wird, doch nur von der zweiten Person ausgesagt wird.

In dieser Äußerung erblickt nun Ż. einen schweren Irrtum. Der Satz, daß alle Akte der menschlichen Natur Christi von allen drei Personen der Trinität gemeinsam bewirkt werden, hat nach ihm „einen ausgesprochen monotheletischen Anstrich"[1]); denn, sagt er, „die Begriffe gemeinsame Tätigkeit und göttliche Tätigkeit decken sich in der Theologie sachlich vollkommen: jede gemeinsame Tätigkeit ist göttlich und umgekehrt. Wenn somit alle Tätigkeiten Christi, auch jene, die er in und vermittelst der menschlichen Natur vollzieht, der ganzen Trinität gemeinsam und infolgedessen göttlich wären, wo bliebe da noch Raum für die von der Kirche definierte Zweiheit der Tätigkeiten und der Willen in Christus? Eine derartige Deutung verträgt sich überhaupt nicht mit dem katholischen Dogma".

Bevor ich auf diese Anklage antworte, will ich nur bemerken, daß Ż. hier eine Folgerung zieht, die in den Prämissen nicht enthalten ist. Angenommen, aber nicht zugegeben, ich hätte wirklich gesagt, alles, was Christus vermittels der menschlichen Natur vollziehe, sei der ganzen Trinität gemeinsam, leugnete ich deswegen schon die Zweiheit der Tätigkeiten und der Willen in Christus und nähme ich in ihm nur eine Tätigkeit, die göttliche an? Keineswegs; denn wenn Christus etwas vermittels der menschlichen Natur tut, ist dies eben eine menschliche und nicht eine göttliche Tätig-

[1]) S. 415.

keit. Folglich würde mein Satz nicht zur Leugnung der menschlichen Willenstätigkeit, nicht zum Monotheletismus führen. Schon aus diesem Grunde ist die Anklage Ż.s haltlos. Wenn aus dem obigen Satze etwas folgt, dann ist es nur dies: also ist die menschliche Natur Christi mit allen drei Personen, und nicht bloß mit der zweiten, hypostatisch vereinigt.

Auf die Anklage selbst aber erwidere ich, daß Ż. mich total mißverstanden hat und darum seine Vorwürfe auf einer *ignorantia elenchi* beruhen. Wenn ich schrieb: alles, was die zweite göttliche Person in der angenommenen menschlichen Natur tut, sei ein Werk der ganzen Trinität, hatte ich natürlich nicht jene Akte im Auge, welche die zweite göttliche Person vermittels der menschlichen Natur tut, wie er mir in den Mund legt; denn diese sind nur menschliche Akte und daher nur jener Person eigen, welche allein die Natur angenommen hat; sondern ich dachte an jene Tätigkeit, welche Christus als Gott und seiner göttlichen Natur nach auf die menschliche Natur ausübt, damit sie tätig sein kann, vor allem aber an die *motio divina*, ohne die auch die menschliche Natur Christi keinen Akt setzen könnte. Diese *motio* zu den Akten der Liebe, des Gehorsams usw. ist eine göttliche Tätigkeit und deswegen allen drei Personen gemeinsam. Ich stellte der Behauptung Ż.s, daß nach dem Magister der Hl. Geist allein ohne Vater und Sohn den Willen zum Liebesakte bewege, die andere Behauptung entgegen: Keine göttliche Person kann mit Ausschluß der beiden anderen Personen auf den menschlichen Willen allein einwirken und ihn bewegen. Daß meine Worte nur in diesem Sinne zu verstehen sind, ergibt sich aus dem Kontexte selbst. Ich leugne demnach nicht die Zweiheit der Tätigkeiten und der Willen in Christus, sondern nur die Möglichkeit einer göttlichen Tätigkeit, die einer Person ausschließlich zukommt. Diese Auffassung ist aber dogmatisch vollkommen richtig und einwandfrei.

Leider trifft dies bei der Auffassung Ż.s nicht zu. Er meint, der Magister habe darin geirrt, daß er dem Hl. Geiste mit Ausschluß der zwei anderen Personen die Bewegung der Seele zum Akte der Gottesliebe zuschrieb, obwohl die Vereinigung mit dem Willen des Gerechten keine hypostatische ist; wäre sie aber eine hypostatische, wie bei der Inkarnation, dann wäre seine Behauptung nicht zu beanstanden. Er schreibt nämlich: „Nach dem hl. Thomas könnte man an der Meinung des Lombarden, die *caritas* sei der Hl. Geist im Unterschied von den anderen Personen, nur unter der Voraussetzung der hypostatischen Union aller Begnadigten mit dem Hl. Geiste festhalten ... Geradeso läßt sich, lehrt der hl. Thomas weiter, der Liebesakt, zu welchem nach dem Magister bloß die dritte Person, der Hl. Geist, unmittelbar ohne die eingegossene Tugend unsern Willen bewegen soll, lediglich unter der Voraussetzung einer hypostatischen Union des Begnadigten mit dem Hl. Geiste erklären, wie in Christus ein und dieselbe Tätigkeit von der zweiten göttlichen Person und der angenommenen menschlichen Natur infolge der hypostatischen Union gesetzt wird."[1]) Dies wiederholt er später nochmals: „Oben haben wir gehört, daß sich nach Thomas der Liebesakt, zu dem bloß der Hl. Geist den menschlichen Willen bewegte, lediglich unter der Voraussetzung einer hypostatischen Union des Begnadigten mit dem

[1]) S. 412 f.

Hl. Geiste begreifen ließe."[1]) Ż. glaubt also und hält es sogar für die Lehre des hl. Thomas, daß im Falle einer hypostatischen Union zwischen dem Hl. Geiste und dem Willen des Begnadigten der Hl. Geist allein ohne Vater und Sohn den Willen zu einem Liebesakt bewegen könnte. Nun ist aber eine solche Bewegung oder die *motio divina* eine göttliche Tätigkeit. Folglich könnte der Hl. Geist unter der Voraussetzung einer hypostatischen Union eine *operatio ad extra* haben, die ihm allein zukommt. Hält man aber dies für möglich, dann muß man folgerichtig auch annehmen, daß die zweite göttliche Person allein die angenommene menschliche Natur zu allen ihren Tätigkeiten bewegt und daß an dieser Bewegung der Vater und der Hl. Geist keinen Anteil haben. Dann gilt aber auch die vom Konzil von Florenz aufgestellte Regel nicht: *„In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio."*[2]) Dann gibt es nicht bloß eine menschliche, sondern auch eine göttliche Tätigkeit in Christus, die nicht allen drei Personen gemeinsam ist. Und auch vor dieser Folgerung schreckt Ż. nicht zurück, sondern spricht sie offen aus. So lesen wir bei ihm: „Deshalb muß jene Vereinigung des Menschen (durch die Adoptionsgnade) mit bloß einer göttlichen Person geradezu unmöglich erscheinen, wie überhaupt jede Tätigkeit nur einer einzelnen Person nach außen wegen der absoluten Einheit der allen Personen gemeinsamen göttlichen Natur unmöglich ist. Die einzige Ausnahme bildet, wie uns die Offenbarung lehrt, die hypostatische Union mit allen aus ihr sich ergebenden Beziehungen der zweiten Person zur angenommenen menschlichen Natur."[3]) Und wiederum: „P. Stufler hat nicht beachtet, daß jene Regel: *In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio* — eine Ausnahme hat, und zwar in der hypostatischen Union. Diese Außerachtlassung hat sich schwer gerächt."[4])

Wie konnten solche Sätze in einer thomistischen Zeitschrift abgedruckt werden, ohne daß die Redaktion wenigstens in einer Fußnote dagegen Verwahrung einlegte! Ein von der Kirche ohne Ausnahme definiertes Dogma soll eine Ausnahme erleiden! Das vom Florentinum sanktionierte Axiom besagt, daß es in Gott keinen realen Unterschied gibt außer dort, wo die *relatio oppositionis* vorhanden ist, nämlich bei den innergöttlichen Hervorgängen, daß aber alles andere in Gott eins ist: *„trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas."*[5]) Gibt es in Gott nur eine Natur, und ist das Prinzip der *operatio* nur die Natur, dann kann es auch nur eine *operatio* geben, die ebenso wie die Natur allen drei Personen gemeinsam ist. Und dies soll in der Inkarnation eine Ausnahme erleiden? Hat denn die zweite göttliche Person eine eigene Natur, durch die sie auf die menschliche Natur eine bewegende Tätigkeit ausübt, die ihr allein zukommt? Die zweite göttliche Person ist durch die hypostatische Union allein das *principium quod* aller Tätigkeiten der menschlichen Natur; aber als *principium quo* dieser Handlungen übt sie nicht eine göttliche Tätigkeit aus, die ihr allein zukommt, sondern das *principium quo* ist nur die menschliche Natur, die mit ihr allein vereinigt ist.

[1]) S. 422. [2]) Denz. n. 703. [3]) S. 411.
[4]) S. 416. [5]) Denz. n. 703.

Ż. hat seinen Irrtum auch dem hl. Thomas zugeschrieben, indem er ihn lehren läßt, daß unter der Voraussetzung der hypostatischen Union der Hl. Geist den Willen des Begnadigten allein bewegen würde. Nein, so etwas lehrt Thomas nicht, sondern vielmehr das Gegenteil: *„Alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio, inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus“*[1]). Den Willen zum Liebesakte bewegen ist aber, wie schon gesagt wurde, eine göttliche Tätigkeit, die Christus nur als Gott ausüben konnte. Unbegreiflich bleibt es, wie Ż. in diesen Worten eine Ausnahme von jener Regel erblicken konnte, daß alle Tätigkeit Gottes nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam sei, während sie doch gerade das Gegenteil aussprechen.

Daß jede Tätigkeit, welche Christus durch die menschliche Natur ausübt, der zweiten göttlichen Person allein als *principium quod* eignet, schließt, wie gezeigt wurde, nicht aus, daß zu denselben Tätigkeiten auch alle drei göttlichen Personen gemeinsam mitwirken *„per modum, quo Deus operatur in qualibet re“*[2]), nämlich durch den Konkurs oder durch eine besondere *motio* oder auch durch wunderbares Eingreifen. Es genüge hier, zum Beweise noch eine Stelle aus Augustin anzuführen, die mit Berufung auf die Hl. Schrift selbst das Gesagte trefflich illustriert: *„Quis neget, non Patrem, non Spiritum sanctum, sed Filium ambulasse super aquas. Solius enim Filii caro est, cuius carnis illi pedes aquis impositi et per aquas ducti sunt. Absit autem, ut hoc sine Patre fecisse credatur, cum de suis operibus universaliter dicat: Pater autem in me manens facit opera sua; ut sine Spiritu sancto, cum similiter opus sit Filii, quod eiciebat daemonia. Illius quippe carnis ad solum Filium pertinentis lingua erat, qua imperabatur daemonibus, ut exirent; et tamen dicit: in Spiritu sancto eicio daemonia“*[3]).

Damit schließe ich meine Erwiderung gegen Ż., die, wie ich hoffe, die letzte sein wird. Ich verarge es den Verteidigern der *praemotio physica* gewiß nicht, wenn sie sich gegen mein Buch zur Wehr setzen und in ihren Zeitschriften Abhandlungen veröffentlichen, die den Zweck verfolgen, meine Thomasauslegung als unrichtig und verfehlt nachzuweisen. Aber ich glaube doch, es würde sich empfehlen, bevor sie derartige Angriffe dem Drucke übergeben, sie etwas sorgfältiger zu prüfen und besonders darauf zu achten, daß in ihnen nichts enthalten ist, was nicht bloß in offenkundigem Widerspruch mit dem hl. Thomas steht, sondern ihm sogar schwere Irrtümer zuschreibt. Daß dies in der Abhandlung Ż.s geschehen ist, dürfte aus dem Gesagten hinreichend klar hervorgehen.

---

[1]) 3 q. 19 a. 1 ad 1. [2]) 1 d. 17 q. 1 a. 1.
[3]) Contra serm. Arian. c. 15 (PL 42,695).

Das Privilegium des Trognesius und die Sixtusbibel

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

Unsere Bemerkungen zur Geschichte der sixtinischen Vulgata waren als Ergänzung zu den Aufsätzen von Nisius in dieser Zeitschrift aufzufassen: es sollten einzelne Punkte darin, die einer Vertiefung oder weiterer Beleuchtung fähig schienen, ausführlicher behandelt werden. Unterdessen sind neue solche Punkte aufgetaucht, einstweilen möge wenigstens einer davon hier vorgenommen werden.

Um 1590 lebte zu Antwerpen ein Buchdrucker Joachim Trogney[1]), dessen Bruder Emmanuel Philipp zu Rom das Antwerpener Domkapitel in einem Prozeß gegen den Antwerpener Bischof zu vertreten hatte. Der Bruder zu Rom nun übersandte dem Bruder zu Antwerpen vor Anfang August 1590 die ersten Druckbogen der neuen Sixtusbibel; sie enthielten, wenn nicht viel anderes, so doch jedenfalls die päpstliche Konstitution, in der unter anderem verordnet war, daß alle liturgischen Bücher in Zukunft nach dem Text der neuen Vulgata umgeändert werden sollten. Auf Grund dieser Mitteilung meinte Joachim Trogney den andern Buchhändlern zuvorkommen zu können. Er wandte sich an den Rat von Brabant um ein Privileg für die Niederlande, in den nächsten zehn Jahren mit Ausschluß aller andern Pressen die liturgischen Bücher mit dem neuen Text der Sixtusbibel drucken zu dürfen. Nun war aber Joachim Trogney ein unbedeutender Drucker, bei dem damals kaum noch ein nennenswertes Buch erschienen, und dessen Offizin ganz unzureichend war „für ein Unternehmen, dem kaum ein Plantin gewachsen gewesen wäre". Auf eine Anfrage des Rates von Brabant gab also der Antwerpener Bischof Torrentius die Antwort, erst müsse in Rom oder beim Kölner Nuntius über die Sache angefragt werden.

Der Kölner Nuntius Frangipani sandte den Brief, in dem der Antwerpener Bischof ihm Kunde von dem Plan und der Leistungsfähigkeit Trogneys gab, am 2. August 1590 nach Rom an den Staatssekretär, nicht zwar des Joachim Trogney wegen, aber damit man unterrichtet sei über das Verhalten des Bruders Emmanuel Trogney. An den Bischof schrieb der Nuntius, er möge Joachim Trogney an dem geplanten Druck hindern, an den Rat von Brabant, er möge das Privileg nicht erteilen.[2])

Das Brüderpaar gab sich aber noch nicht als geschlagen. Unter dem 22. August 1590 erschien ein päpstliches Breve an Joachim Trognesius, welches ihm das Privileg, das er vom Brabanter Rat vergeblich erbeten hatte, nun aus päpstlicher Vollmacht erteilte.[3]) Es ist aber in dem Breve nicht davon

---

[1]) So der Familienname bei Foppens, Bibliotheca Belgica 1, Brüssel 1739, 44. Auf dem Titel seiner lateinischen Drucke schreibt er sich Trognaesius, Bibliotheca Belgica 8, Gant-La Haye 1880—1890, D 148 (bis) D 152, 154, 159 etc.; Trognesius z. B. auf den ersten Drucken des holländischen Katechismus 1609 u. 1611, vgl. Sommervogel, Bibliothèque 5,383 s. v. Makeblyde.

[2]) Stephan Ehses, Nuntiaturberichte I, 2: Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587—1590, n. 386. 387, S. 499—501.

[3]) Die Veröffentlichung auch dieser Urkunde verdankt man wiederum P. M. Baumgarten: Theologische Revue 23 (1924) 121.

die Rede, daß Trogney, wie er gemeint hatte, auf eigene Hand die liturgischen Bücher dem Text der neuen Bibel angleichen könne. Das wird in Rom besorgt werden, der Antwerpener Drucker hat nur die künftigen römischen Ausgaben der liturgischen Bücher einfach abzudrucken. Das gleiche, wie von den liturgischen Büchern soll auch von der neuen Indexausgabe gelten.

Was ist die Bedeutung des neuen Fundes? Zunächst ist einiges darüber zwar nicht ausdrücklich in der Überlieferung bezeugt, wir meinen aber, daß es trotzdem kaum jemand in Frage stellen wird: 1. Sixtus V hätte dem Joachim Trogney sicher nicht jenes Privileg zugestanden, wenn er gewußt hätte, wer Joachim Trogney sei und wie weit seine Leistungsfähigkeit reiche. 2. Es ist der Bruder in Rom, der es verstand, für den Bruder in Antwerpen das Vorrecht herauszulocken. 3. Der todkranke Sixtus V hat persönlich wenig oder gar keinen Anteil an der Gewährung des Privilegs. Mit anderen Worten: hätte man jemals versucht, das Breve zur Ausführung zu bringen, so wäre es schwerlich dem Einwurf der *surreptio* oder *obreptio* entgangen. Mit Willkürlichkeiten untergeordneter Beamten wird man in der Geschichte der Sixtina mehrfach rechnen müssen: man hat eben in Rom das Mißgeschick mit der Ausgabe nicht an die große Glocke gehängt, sondern nur denen mitgeteilt, die es unbedingt wissen mußten, also nicht jedem untergeordneten Beamten.

Doch verzichten wir auf solche Erwägungen; geben wir großmütig zu, daß Sixtus V persönlich um das Privileg des Trognesius sich bekümmert habe. Dann hätten wir ein Zeugnis, daß der sterbende Papst noch 5 Tage vor dem Tod an seiner Bibel festhielt. Aber das ist nichts Neues, das weiß man schon aus Badoers Depesche vom 25. August 1590. Weiterhin hätten wir ein Zeugnis, daß Sixtus V damals noch nach dem Text seiner Vulgata die gottesdienstlichen Bücher umgeändert wissen wollte. Allerdings, aber nicht der erste beste sollte diese Umänderung vornehmen dürfen, sondern sie sollte in einer offiziellen in Rom zu druckenden Ausgabe ans Licht treten, und in dieser offiziellen Ausgabe konnte man stillschweigend jene schweren Fehler verbessern, die eine Veröffentlichung der neuen Bibelausgabe durch feierliche Bulle unmöglich gemacht hatten — vorausgesetzt, daß die Stellen, in denen diese Fehler sich finden, überhaupt in den gottesdienstlichen Büchern zur Verwendung kommen.

Wichtiger als in den genannten Beziehungen ist der neue Fund in anderer Richtung. Aus dem Brief des Antwerpener Bischofs geht klar hervor, daß er Anfangs August 1590 noch nichts davon wußte, daß Sixtus V eine neue Vulgata herausgegeben hatte, er mußte das erst auf den Umweg über das Brüderpaar Trogney erfahren.[1]) Ist diese Tatsache nicht auffallend? Nach Baumgarten und seinen Freunden war ja die neue Vulgata seit dem 10. April 1590 durch eine feierliche Bulle für die ganze Kirche vorgeschrieben mit Ausschluß aller andern Ausgaben. Nun verpflichtete die Bulle jenseits der Alpen freilich erst 8 Monate später, aber Antwerpen war doch der Mittelpunkt des Buchhandels für den ganzen Norden. Sollte man da nicht

[1]) *Celare non possum ..., allatum huc esse initium Bibliae latinae, Romae, ut fertur impressae.* Ehses a. a. O. 500.

denken, der Kölner Nuntius sei zeitig angewiesen worden, den Bischof von Antwerpen über die Sachlage in Kenntnis zu setzen, damit er auf etwaige Anfragen der dortigen Buchdrucker Auskunft geben könne? Man möchte sogar meinen, Sixtus würde sich möglichst bald mit einem Verlag wie dem Antwerpener des Plantin in Verbindung gesetzt haben, um ihn für die Verbreitung der neuen Bibel zu gewinnen, ähnlich wie dies später bei der Clementinischen Vulgata geschah. Aber nichts von all dem verlautet. Sixtus V scheint den Eifer für seine Vulgata verloren zu haben, er rührt aus eigenem Antrieb keinen Finger mehr für sie. Wie erklärt sich die Tatsache? Oder braucht sie keine Erklärung?

Wenn die Sixtusbibel samt Bulle feierlich veröffentlicht war, mußten die Bischöfe davon in Kenntnis gesetzt werden, in deren Hand die Einführung der Bibel in die Christenheit gelegt war. Daß sie aber tatsächlich in Unkenntnis gelassen wurden, konnte man bisher nur daraus schließen, daß nirgends ein Anzeichen für das Gegenteil zu ersehen ist. Die Sache des Trognesius liefert nun den positiven Beweis, daß ein Bischof, der mit in erster Linie über die neue Bibel zu unterrichten war, nichts davon weiß. Ein Schluß auf die andern Bischöfe liegt nahe.[1])

Bei Erörterung des Vermerks: „Registrata apud Marcellum secretarium" wurde in dieser Zeitschrift 48 (1924) 134 gesagt, der Registerband des Marcellus liege noch vor, ich verwies dafür auf zwei Codices des päpstlichen Geheimarchivs, in denen die Vulgatabulle ohne den Vermerk über deren Veröffentlichung enthalten ist. Nun teilte Baumgarten mir brieflich mit, die beiden Codices seien nur Abschriften des Originalregisters, die bei allen Bullen die Vermerke über die Veröffentlichung beiseite ließen. Ich muß also bis zu einer neuen Untersuchung der beiden Abschriften meine Bemerkung zurückziehen, wodurch übrigens an den verfochtenen Thesen nichts geändert wird.

[1]) Von dem Index Sixtus' V sagt Baumgarten a. a. O. 122: „Die Bearbeitung war nicht nur abgeschlossen, der Druck des Buches war nicht nur begonnen worden, sondern er lag schon fertig gedruckt vor. Alles was dem Index noch fehlte war die *publicatio*. Das steht mit aller Deutlichkeit in dieser Urkunde" (dem Privileg für Trognesius). Wie das in der Urkunde steht, sehe ich nicht und ebensowenig, wie Baumgarten diese neuen Aufstellungen vereinigen will mit dem, was er selber (Neue Kunde von alten Bibeln 211—213) sagt. Denn dort führt er aus, eine erste Ausgabe des Sixtinischen Index sei fertig gedruckt und dann vernichtet worden, den Druck einer zweiten Ausgabe aber habe der Tod des Papstes unterbrochen. Die erste vernichtete Ausgabe kann er aber doch nicht im Auge haben, wo er das Trognesius-Privileg bespricht, er hatte also, während er darüber schrieb, seine eigenen früheren Angaben nicht mehr im Gedächtnis, was ja sehr erklärlich und verzeihlich ist, aber doch angemerkt werden muß.

Rezensionen

Chronologia Veteris et Novi Testamenti in aeram nostram collata. Von E. Ruffini. gr. 8° (220 S., 11 Tafeln, 4 Bilder). Rom o. J. (1925), Collegium de Propaganda fide. L 18.–.

Hier kann nur Bericht erstattet werden über den neutestamentlichen Teil der Arbeit, in dem auf Grund von reichen Literaturbelegen die Hauptdaten des Lebens Jesu und der Paulinischen Mission bestimmt werden. Die letzteren werden in jener Weise angegeben, welche sich immer mehr durchsetzt und die wohl als die endgültige Lösung der Untersuchung anzusehen sind: Beginn der Romreise im Jahre 60, Beginn der Predigt in Korinth 10 Jahre früher im Jahre 50. Die früheren Daten, namentlich das Jahr der Bekehrung, lassen sich nur von hier aus schätzungsweise angeben. Aus dem einzigen Anhaltspunkt Gal 1,18; 2,1 läßt sich wohl kein eindeutiges Ergebnis ableiten; statt der allzu kategorischen Angabe der Tafel 19: *„anno Domini 34"* würde es sich wohl empfehlen, die Jahre 32—36 in Vorschlag zu bringen.

Die volle Zustimmung verdienen, die Ergebnisse, zu denen der Verf. hinsichtlich der Geburt des Herrn gelangt ist, indem er sie etwa „4 Jahre vor den Tod des Herodes" ansetzt (S. 125), in die Winterzeit verlegt und ausdrücklich betont, daß der Tag sich nicht bestimmen läßt (S. 128). Der Aufenthalt in Ägypten wird auf 2—4 Jahre geschätzt (S. 128).

Bezüglich der öffentlichen Tätigkeit des Herrn wird mit vollem Rechte die Dreijahrtheorie verteidigt. Sodann werden 4 Behauptungen aufgestellt: 1) Das Lc 3,1 vorliegende Datum wird als „das Jahr zwischen Tischri 25 und Tischri 26" erklärt (S. 131) und folgerichtig das erste Ostern (Jo 2,12) ins Jahr 26 versetzt. Daraus ergibt sich 2) als das Todesjahr des Herrn das Jahr 29; 3) bezüglich des Todestages erklärt sich R. für den 15. Nisan und fügt 4) bei: *„Cui autem diei Kalendarii nostri XV Nisan anni a. C. 29 respondeat nescimus: (fortasse est 18. Martii)"*. — Keiner dieser Angaben kann der Referent beistimmen.

1) Der erste Ansatz: Beginn der Predigt des Johannes und des Heilandes im Jahre 25/26, wird durch folgende Gründe ausgeschlossen: a) Wenn die Jahre des Tiberius nach der sogenannten „Kronprinzenära" zu zählen sind — worüber bekanntlich noch nicht volle Klarheit herrscht — so kann nur das Jahr 12 als Ausgangspunkt der Zählung angenommen werden (die Texte aus Tacitus, Suetonius und Velleius Paterculus [S. 129] führen uns jedenfalls nicht ins Jahr 11 n. Chr.). Dann fällt das 15. Kaiserjahr des Tiberius ins

Jahr 26. — b) Pilatus, der zu Beginn der Täuferpredigt nach Lc 3,1 bereits Prokurator von Judaea war, hat sein Amt frühestens im Jahre 26 angetreten. Wir wissen nämlich aus Josephus, daß er einige Zeit vor dem am 16. März 37 erfolgten Tode des Tiberius abgesetzt wurde (Josephus, A. 18,4,12 n. 89), wahrscheinlich um Ostern 36 (Schürer 1,487 A 141). Die Statthalterschaft des Pilatus dauerte 10 Jahre (A. 18,4,2 n. 89). Somit ist das Jahr 26 der früheste Termin, in dem das Wort des Evangelisten Lukas gelten kann. — c) Ebenso konnte man von den „46 Jahren des Tempelbaues" (Jo 2,20) unmöglich zu Ostern 26 reden. Herodes begann das gewaltige Werk einige Zeit nach dem „im 17. Jahre des Herodes erfolgten Besuche des Augustus in Syrien" (Josephus, A. 15,10,3 n. 354), der ins Frühjahr des Jahres 734 a. U. c. = 20 v. Chr. fällt (Dio Cassius 54,7), und zwar im „18. Jahre seiner Regierung" (Jos., A. 15,11,1 n. 380). Demnach wären die 46 Jahre des Tempelbaues voll geworden im Jahre 781 = 28 n. Chr. Betrachten wir aber hier wie anderswo die Kardinalzahl als Ordinalzahl und fassen wir das Wort der Synedristen in dem Sinne: man baut gegenwärtig bereits im 46. Jahre am Tempel, so kommen wir ins Jahr 27. Jedenfalls ist es nicht richtig, wenn der Verf. S. 137 schreibt: „*46 anni . . . inter 20/19 a. Chr. et 26 p. Ch. numerari possunt*". Es liegen vielmehr zwischen 20 v. Chr. und 26 n. Chr. (also 734 und 779 a. U. c.) nur 45, zwischen 19 und 26 (= 735 und 779 a. U. c.) gar nur 44 Jahre, da man bei der Zählung über den Beginn unserer Zeitrechnung stets eine Einheit abziehen muß.

Dabei ist noch eine oft wiederholte Angabe über die Jahreszeit, zu der der Tempelbau begonnen wurde, nicht beachtet worden. Es fällt nämlich der Beginn des Baues anscheinend in den Mai oder Juni, denn „nach einem Jahre und 6 (al. 5) Monaten" . . wurde das eigentliche Tempelgebäude bereits eingeweiht und zwar gerade an dem Tage, „an dem der König alljährlich seine Thronbesteigung zu feiern pflegte" (Jos., A. 15,11,6, n. 421—3). Dies war im Dezember, da Herodes im Dezember 40 v. Chr. die Königswürde im Rom erhalten hatte. Dann hätte der Tempelbau im Mai oder Juni 19 = 735 begonnen und das Ostern, an dem man von 46 vollen Baujahren reden konnte, wäre erst jenes von 29 = 782 a. U. c. gewesen.

2) Wenn somit das Jahr 26 sich nicht als das Jahr des Beginnes der Tätigkeit des Herrn verteidigen läßt, so ist in der Dreijahrtheorie das Jahr 29 als Todesjahr des Herrn ausgeschlossen. Die Traditionsbeweise versagen in dieser geschichtlichen Frage. Von einer „*inconcussa auctoritas Tertulliani*" (S. 125) kann man hier nicht reden.

3) Noch weniger kann ich den 15. Nisan als Todestag des Herrn annehmen. Es sei verwiesen auf diese Zeitschrift 50 (1926) 423.

4) Auch der 18. März kommt für den Todestag des Herrn nicht ernst in Frage, denn um diese Zeit kann man in Palästina nirgends reife Gerste für das Garbenopfer des 16. Nisan sich verschaffen. Die heutigen klimatischen Verhältnisse sind im wesentlichen in der Zeit des Heilandes und in den folgenden Jahrhunderten nach dem Zeugnis der Talmudischen Schriften vorhanden gewesen. Die Ernte beginnt auch in den tiefgelegenen Ebenen von Jericho erst nach der zweiten Hälfte des April (G. Dalman: Palästina-Jahrbuch 9 (1913) 95 A 4; Robinson, Palästina 2, 504. 521. 597; 3, 514).

Darum dürfte die Chronologie des öffentlichen Lebens des Herrn wohl auf folgende Weise zu bestimmen sein: erstes Osterfest 27, Leidenspascha am 14. Nisan 30; dieser Tag fiel wohl auf den 7. April des genannten Jahres.

Perikopenbuch. Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres für alle Diözesen des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von C. Rösch O. M. Cap. 8° (334 S.) Geb. in Ganzleinen M 8.— und M 8.75; in Ganzleder M 15.— und M 16.—.

Die Ausgabe des N. T. von Rösch, von der soeben das 61.—64. Tausend erschien[1]), hat mit Recht allgemeines Lob gefunden (vgl. diese Zeitschrift 47 [1923] 72; 48 [1924] 301); somit dürfte man seinem Perikopenbuch mit freudiger Zuversicht entgegensehen. Die Erwartungen wurden nicht getäuscht. Der von den Ordinariaten von München und Münster gebilligte Text hält in glücklicher Weise die goldene Mittelstraße zwischen einer sklavischen Wiedergabe des Vulgatatextes und einer allzufreien, mehr paraphrasenartigen Übersetzung. In den früher (Theologie und Glaube 4 [1912] 441—9) vorgelegten Grundsätzen hat R. etwas zu stark das letztgenannte Vorgehen empfohlen. Jetzt hat er viel mehr dem bereits vom hl. Hieronymus betonten Grundsatz eines konservativen Festhaltens an dem im christlichen Volke eingebürgerten Texte Rechnung getragen; natürlich soll dies nur dann geschehen, wenn die bisherige Fassung den inspirierten Inhalt bereits deutlich und richtig zum Ausdruck gebracht hat. Man vgl. mit den verunglückten Fassungen der bisherigen Perikopenbücher z. B. Mt 1,1 f (S. 266); 8,9 (S. 36); 22,11 (S. 130); 24,19 (S. 139); Lk 11,5 f (S. 81); 16,8 (S. 110); Jo 16,8 (S. 78); 21,22: „Wenn ich will, daß er am Leben bleibt, bis ich komme, was kümmert dich das (S. 19).

Unerfüllte Wünsche begegnen uns nur selten. Mt 2,16 sollte nicht lauten: „als Herodes sah, daß die Weisen ihn getäuscht hatten" (S. 21), sondern: „als Herodes sich von den Weisen getäuscht glaubte". — Mt 5,22 das Schimpfwort „Raqa" heißt nicht „du Verfluchter" (S. 105); man billigt noch heute allgemein die Erklärung der hl. Hilarius und Hieronymus: „vacuitatis opprobrium", „quem possumus nos vulgata iniuria ‚absque cerebro' vocare" (Ml 9,937; 26,37). Es bleibt weiterhin zu untersuchen, ob etwa die Übersetzung „Hohlkopf" aufzunehmen wäre oder durch eine bessere ersetzt werden kann oder ob es nicht schließlich das Beste ist, das nicht übersetzte „Raqa" auch ferner beizubehalten. Meines Erachtens bietet dieser Vers die meisten Schwierigkeiten von allen Stellen, welche in der lateinischen Liturgie verwendet sind. — Auch Mt 6,28 (S. 121) ist umstritten: „Wer von euch kann mit seinen Sorgen seiner Gestalt auch nur eine Elle zusetzen?" Es müßte ein Wort gefunden werden, das wie das griechische ἡλικία zugleich die Körpergröße und die Lebensdauer bezeichnet; letztere, nicht die Leibesgröße ist hier gemeint. — Mt 13,25 „während die Leute schliefen" (S. 38) besser: „während alles (man) schlief". So wird die dem Bilde völlig fremde Vorstellung vermieden, als ob die hier geschilderte Schurkentat durch irgendeine Nachlässigkeit verursacht worden sei.

Zu Lc 8,13 hat R. S. 47: „Die auf steinigem Grunde sind jene, die das Wort zwar hören und mit Freude aufnehmen. Doch sie haben keine Wurzel."

[1]) 594 S. 8°. Paderborn, Schöningh.

Die letzten Worte sollten lauten: „aber keine Wurzel haben". — 16,8: εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν statt „im Verkehr mit ihresgleichen" noch besser: „ihresgleichen gegenüber". — 18,12 (S. 113): der Zehnt wird nicht von dem gegeben, was man besitzt, sondern von dem, was man erwirbt; ὅσα κτῶμαι ist nicht gleich ὅσα κέκτημαι; das „possideo" der Vulgata ist wohl aus „possido" entstanden. Vgl. L. Fonck, Parabeln[3] 499 Anm. — Allein da das Missale nun einmal „possideo" hat und sein Text zu übersetzen ist, so steht hier eine ernste Schwierigkeit der Abänderung entgegen.

Jo 6,58 ist schwer zu übersetzen. Jedenfalls wäre die Fassung, die R. in seiner Textausgabe gewählt hat, der S. 96 gebotenen vorzuziehen: „Das [besser: „dieses"] Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, ist nicht wie jenes, das eure Väter gegessen haben und doch gestorben sind."

Sehr zu empfehlen wäre es, in der bald zu erwartenden Neuauflage die Evangelien von Osterdienstag und Pfingstdienstag aufzunehmen, da sie bei den Andachten des vierzigstündigen Gebetes zu verlesen sind.

Das vorliegende Perikopenbuch ist hoffentlich ein neuer, wichtiger Schritt zur Schaffung einer deutschen Vulgata. Den vielen Verbesserungsversuchen des Gesamttextes folgt hier eine Ausgabe der liturgisch verwerteten Stellen. Da diese bei der kirchlichen Obrigkeit mehr als eine bloße Duldung finden dürfte, so kann eine einheitliche Formulierung sich leichter durchsetzen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. Auctore J. Bittremieux. gr. 8° (319 S.) Brugis 1926, Beyaert.

Nachdem die Lehre von der Mittlerschaft der Mutter Gottes in bezug auf Erlösung und Gnade dank den Bemühungen vieler Kirchenfürsten, namentlich des verewigten Kardinals Mercier, und noch mehr durch die begünstigende und zustimmende Haltung des Apostolischen Stuhles sozusagen auf die Tagesordnung der theologischen Arbeiten gesetzt wurde, sind zu dieser Frage eine fast unübersehbare Zahl von Schriften und Abhandlungen in theologischen Zeitschriften erschienen, die zwar vielfache Aufklärung und Anregung, aber doch keine umfassendere und eingehendere Darlegung und Begründung gaben. Es war daher zu wünschen, daß einmal eine weiter und tiefer greifende Behandlung der besagten Frage geboten werde. Eine solche liegt nunmehr vor und ist mit Dank zu begrüßen in dem vorstehenden Buche des Löwener Dogmatikers Bittremieux; es ist eine gründliche, neben dem schon älteren, vielfach ausgezeichneten Werke von Terrien, La mère des hommes, wohl die umfassendste Behandlung der Frage; das neue Werk aber unterscheidet sich von jenem älteren dadurch, daß es mehr in fachwissenschaftlicher und scholastischer Weise gehalten ist, während Terrien bei nicht mangelnder Gründlichkeit eine freiere und mehr populär-wissenschaftliche, anziehende Darstellung gewählt hat.

B. zerlegt sein Werk in zwei Teile, von denen der erste über die Mitwirkung Marias beim irdischen Erlösungswerke, oder bei der Erwerbung der Gnaden, der zweite über ihre himmlische Vermittlung der Gnaden, der Früchte der Erlösung, handelt. Diese Einteilung ist ganz sachgemäß; denn

diese, die Gnadenvermittlung, ergibt sich aus jener, der Mitwirkung beim Erlösungswerke, d. i. der Erwerbung der Gnaden als ihrer Voraussetzung und beruht auf ihr als ihrer Grundlage; beide erscheinen näher betrachtet nur als zwei Momente oder zwei Stadien derselben Vereinigung und Mitwirkung Marias mit dem Erlöser beim ganzen Erlösungswerke.

Der Verf. beweist in einem eigenen Kapitel, dem 1. des ersten Teiles, ganz eingehend und auch zutreffend, daß nicht bloß die himmlische Gnadenvermittlung Marias, sondern auch ihre Mitwirkung beim irdischen Erlösungswerke unter den Begriff der Mittlerschaft falle und tadelt mit Recht jene, die nur die himmlische Gnadenvermittlung als Mittlerschaft bezeichnen. Es dürfte aber dieser rein formalen Frage vielleicht zu viel Bedeutung zugeschrieben worden sein und es wirkt, wenigstens beim ersten Lesen, etwas störend und verwirrend, daß sie in einem eigenen Kapitel sozusagen koordiniert mit der sachlichen Frage, dem Gegenstand der folgenden Kapitel, und namentlich unter der Überschrift: *Probatur haec mediatio*, d. h. die Mitwirkung beim irdischen Erlösungswerke, *generali argumento ex ipsa notione mediationis*, behandelt wird; man erwartet so eine sachliche Beweisführung für diese Mitwirkung und findet enttäuscht nur eine formale, wenn auch richtige und zutreffende dafür, daß dieselbe Mitwirkung unter den Begriff der Mittlerschaft falle. Mit der durchaus richtigen Fassung des Begriffs der Mittlerschaft würde es vielleicht auch besser harmonieren, wenn im Titel des Werkes der Terminus *quoad gratias* wegfallen würde, obwohl er ganz richtig verstanden werden kann und nach dem Inhalt des Buches auch verstanden werden muß: *quoad gratias tum acquirendas tum distribuendas.*

Doch nun zur sachlichen Beweisführung für die Lehre von der Mitwirkung Marias beim irdischen Erlösungswerke. Dieselbe wird in den folgenden Kapiteln 2. 3. 4. 5. mit großer Sorgfalt und Genauigkeit geboten.

Im 2. Kapitel wird der Beweis aus dem *Fiat* der Mutter Gottes, d. h. ihrer gläubigen und demütigen Zustimmung zu der Botschaft des Engels geführt. Von diesem *Fiat* hing nach Gottes ewigen, allweisen Ratschluß, wie die Menschwerdung so auch die Erlösung ab, und so leitete Maria mit voller Freiheit und Bewußtsein die Erlösung ein, indem sie ihren Willen mit dem Erlösungswillen Gottes und dem menschlichen Erlösungswillen Christi unwiderruflich und unzertrennbar vereinigte. So hat die Überlieferung von jeher das *Fiat* der Mutter Gottes aufgefaßt: es war der grundlegende Akt ihrer Mitwirkung beim Erlösungswerke. Der Beweis ist ohne Zweifel triftig; er hätte aber wohl noch verstärkt werden können durch ein tieferes Eingehen auf den evangelischen Bericht und insbesondere durch den Nachweis, daß Maria nicht in Unkenntnis sein konnte über den Zweck der Menschwerdung, sondern das klare Bewußtsein hatte, daß der in ihrem reinsten Schoße menschwerdende Gottessohn eben zur Erlösung der Menschheit menschliches Fleisch annahm. So nämlich wird es einleuchtender, daß das *Fiat* der Mutter Gottes als Zustimmung nicht bloß zur Menschwerdung, sondern auch zur Erlösung zu verstehen ist.

Im 3. Kapitel sucht der Verf. den Beweis zu führen, daß Maria durch ihr Verdienst zur Erlösung der Menschheit mitgewirkt hat. Sie hat 1. eine Beschleunigung der Menschwerdung und ihre Gottesmutterschaft verdient und 2. sie hat insbesondere mit Christus, unserem Erlöser, unser Heil und alle Gnaden mitverdient, aber selbstverständlich nicht durch ein *meritum de*

condigno, sondern durch ein *meritum de congruo*. Diese Fragen über die Verdienste Marias gehören wohl zu den schwierigsten der Mariologie. Der Verfasser hat sie mit großer Sorgfalt behandelt und zu lösen gesucht und hat sie ohne Zweifel gefördert und zu ihrer Lösung beigetragen; es dürfte aber zweifelhaft sein, ob er sie zu einer vollständigen Klärung und Lösung geführt hat. Doch ist erwiesen und festzuhalten, daß Maria, wie Pius X in seiner Enzyklika *Ad diem illum* mit ausdrücklichen Worten lehrt, uns alles das, was Christus *de condigno* verdiente, durch ein *meritum de congruo* erworben und auch so zur Erlösung mitgewirkt hat.

Das 4. Kapitel ist dem Nachweis gewidmet, daß Maria durch ihre schmerzvolle Anteilnahme am Kreuzesleiden und Tode Christi zur Erlösung beigetragen hat, indem, wie Christus sich selbst, so auch sie ihn und ihre eigenen Leiden und Schmerzen aufopferte für die Sünden der Welt; auf diese Weise hat auch sie Genugtuung geleistet, freilich wiederum nicht *de condigno*, sondern *de congruo*. Auch sie hat Christus, das Opferlamm, in das Leiden und den Tod dahingegeben und dargebracht und hat so in inniger Vereinigung mit ihm und ihm untergeordnet am Abschluß und der Vollendung des irdischen Erlösungswerkes teilgenommen.

B. schließt daraus weiter, daß Maria mit Recht *corredemptrix* genannt werden könne und müsse. In bezug auf diese Benennung werden auch manche solcher Theologen nicht beistimmen, die in der Sache durchaus einer Meinung mit ihm sind. Jedenfalls ist in dem Ausdruck Maria *corredemptrix* nicht derselbe volle Sinn des *redimere* gewahrt, wie in dem andern *Christus redemptor*, weil eben der Mutter Gottes nur eine *satisfactio congrua* zugeschrieben werden kann, während die *satisfactio* Christi im eigentlichen und strengen Sinn *condigna*, ja *superabundans* und *infinita* ist. In tiefer und zutreffender Weise wird der Ausdruck *corredemptrix* von Scheeben erörtert und erklärt, in welchem Sinne er zulässig ist und in welchem er nich gebraucht werden kann. (Vgl. Dogmatik nn. 1776. 1793. 1802.) — Der hl. Bernardin v. Siena, der hl. Alphons v. Liguori, Bossuet und andere haben auch schon in der Darstellung des Jesukindes im Tempel einen bedeutungsvollen Akt oder Moment der Mitwirkung Marias zur Erlösung gesehen; wohl mit vollem Rechte: diese Darstellung war von seiten Jesu sozusagen die *anticipatio* seines blutigen Kreuzesopfers; Maria nahm aber an ihr den innigsten Anteil. Es ist nicht ersichtlich, weshalb B. diesen Grund nicht weiter beachtet hat.

Im 5. Kapitel endlich wird die Mitwirkung Marias beim irdischen Erlösungswerke aus der Überlieferung erwiesen. Unter einem dreifachen Gesichtspunkte wird die Lehre der Überlieferung dargelegt: 1. Maria erscheint in derselben als die zweite Eva, die den Schaden, den die erste Eva angerichtet hat, wieder gut macht; wie diese den Fall des Menschengeschlechtes veranlaßt und eingeleitet hat, so hat Maria die Erlösung eingeleitet und bei ihr mitgewirkt. Die Erlösung ist sozusagen die Umdrehung des Falles, der ersten Sünde im Paradiese. Diese Gegenüberstellung von Eva und Maria muß als ein Grundprinzip der Mariologie betrachtet werden; sie wird vom Ursprung des Christentums an zur Geltung gebracht. B. bietet zu diesem Grundprinzip beachtenswerte Erklärungen. — 2. Maria wird schon in der alten Kirche und dann immer mehr im Laufe der Jahrhunderte als *mediatrix*

bezeichnet und zwar auch in dem Sinne, daß sie uns die Erlösung vermittelt hat. — 3. Maria wird in der Überlieferung auch mit anderen Prädikaten ausgezeichnet, die offenbar ebenfalls ihre Mitwirkung zur Erlösung zum klaren Ausdruck bringen.

Es konnte nicht die Absicht des Verf.s sein, die Lehre der Überlieferung in erschöpfender Weise zur Darstellung zu bringen, aber die angeführten Zeugnisse genügen zum Beweise, daß die Lehre von der Mitwirkung Marias zur Erlösung in der Überlieferung wohl begründet ist. Mancher Leser dürfte aber bedauern, daß bei diesem Beweise die liturgischen Quellen und Denkmäler zu spärlich ausgebeutet sind. — Noch mehr aber dürfte es vermißt werden, daß in diesem 1. Teile von dem Beweise aus dem Protoevangelium ganz abgesehen wird. Die Traditionslehre über Maria als zweite Eva beruht wohl, zum großen Teil wenigstens, auf dieser Urverheißung und in beiden gründet das mariologische Prinzip, das der Verf. mit vollem Recht zu wiederholten Malen betont und einschärft, nämlich die unzertrennliche Verbindung Marias mit Christus im ganzen Erlösungswerke. — Aus denselben und ähnlichen Gründen wäre es wohl auch entsprechender und vorteilhafter gewesen, wenn zuerst die positiven Beweise aus Schrift und Tradition und dann erst die mehr spekulativen *ex ratione theologica* geführt worden wären. Jedoch hat der Verf. ohne Zweifel die These von der Mitwirkung Marias beim irdischen Erlösungswerke in solider Weise bewiesen und rklärt.

Der zweite Teil des Werkes dient dem Nachweis und der Erklärung, daß und wie Maria die universale Gnadenvermittlerin ist, d. h., daß und wie alle Gnaden ohne Ausnahme durch eine unmittelbare Einflußnahme Marias den Menschen vermittelt werden. Nachdem B. den Sinn der Lehre näher bestimmt und umgrenzt hat, begründet er dieselbe aus verschiedenen theologischen Beweisquellen, und zwar 1. aus dem *magisterium ordinarium ecclesiae*. Seit Benedikt XIV bis auf Pius XI haben fast alle römischen Päpste in Enzykliken oder anderen lehramtlichen Kundgebungen die allgemeine Gnadenvermittlung der Mutter Gottes verkündet, und wie unter anderem aus den Antworten des katholischen Episkopates auf eine Anfrage oder Anregung des Kardinals Mercier erhellt, steht die große Majorität der Bischöfe, ja wohl die moralische Gesamtheit derselben nicht bloß der Lehre an sich, sondern auch ihrer feierlichen Definition durchaus sympathisch gegenüber. Wenn auch diese lehramtlichen Kundgebungen keine definitiven Entscheidungen sind, so betont B. doch mit vollem Recht die große Bedeutung derselben und stellt sie ins rechte Licht.

Es folgt (im Kap. 3) die Beweisführung *ex rationibus theologicis:* Erstens: die allgemeine Gnadenvermittlung Marias ergibt sich mit logischer Notwendigkeit aus der Mitwirkung Marias beim irdischen Erlösungswerke oder der Erwerbung der Gnaden; zweitens sie folgt auch aus der engen Verbindung Marias mit Gott und ihrer Liebe zu den Menschen in der himmlischen Verklärung. Weiter wird (Kap. 4) aus der Hl. Schrift ein doppelter Beweis geführt: der eine aus dem Protoevangelium, der andere aus den Worten Christi am Kreuz: *Mulier, ecce Filius tuus — ecce Mater tua.* Endlich wird auch die Überlieferung zu einer doppelten Beweisführung beigezogen (Kap. 5): erstens eine ganze Anzahl von Vätern und Theologen lehren

die allgemeine Gnadenvermittlung mit ausdrücklichen Worten; zweitens dieselbe Lehre ist *implicite* enthalten in der anderen von der innigen und unzertrennlichen Vereinigung Marias mit dem Erlöser im ganzen Erlösungswerke und ihrer Stellung im Reiche Christi als *Domina*. Auch bei diesem Traditionsbeweis hätten die liturgischen Monumente mehr ausgenützt werden können.

Es möchte scheinen, daß auch diese Beweise für die allgemeine Gnadenvermittlung Marias vorteilhafter in einer etwas anderen Reihenfolge gegeben würden; jedenfalls würde der Beweis *ex magisterio ordinario* sich naturgemäß und besser an den aus der Überlieferung anschließen; er gehört gewissermaßen zu ihm. — Der Beweis aus den Worten Christi am Kreuze könnte wohl triftiger gestaltet werden, wenn die geistige Mutterschaft Marias den Menschen gegenüber in eingehender Darlegung begründet und erklärt würde, wie es Jeanjacquot, den der Verf. mehrere Male mit Recht rühmend hervorhebt, in vortrefflicher Weise geleistet hat. Auch das Protoevangelium könnte nach dem Vorgang von Palmieri, Legnani, Terrien, Billot zum Vorteile des ihm entnommenen Beweises tiefer ausgeschöpft werden. — Schließlich dürfte der Beweis *ex conjunctione B. V. cum Deo simul ac ejus caritate erga homines et visione beatifica* für sich genommen und abgesehen von anderen kaum geeignet sein, jeden Zweifel auszuschließen; denn wenn auch Maria alle Gnadenbedürfnisse der Menschen kennt und ihnen entprechend ihre Fürbitte gestaltet, so bliebe es doch denkbar, daß Gott in seinen Gnadenweisungen über ihre Fürbitte hinausginge, wenn nicht durch andere Gründe diese Annahme ausgeschlossen wird; und so scheint mit dieser *ratio theologica* kein eigener und selbständiger Beweis geboten zu sein. — Im übrigen hat B., wie im ersten so auch im zweiten Teile, auf die Beweisführung große Sorgfalt und Genauigkeit verwendet — mehr als einmal weist er ihm ungenügend erscheinende Beweise ab — und auch der Lösung von Einwänden gebührende Beachtung geschenkt; gerade durch letztere hat er vielfach die Lehre von der Mittlerschaft Marias und die Beweise derselben in das richtige Licht gesetzt.

In einem letzten Kapitel, dem 7., untersucht der Verf. die scholastische Frage über die Art und Weise, in welcher Maria bei der Gnadenspendung mitwirkt, oder wie sie die Gnaden vermittelt. Er antwortet: durch ihre Fürbitte, und begründet die Antwort in eingehender und wirksamer Weise. An zweiter Stelle prüft er die wohl sonderbare Ansicht einzelner Theologen, nach denen Maria bei der Gnadenverleihung eine physische Wirksamkeit ausübe, und legt eingehend, wenn auch nicht erschöpfend die Gründe dar, die derselben entgegenstehen. Diese Darlegung bedeutet eine tatsächliche und wirksame Ablehnung, wenn auch das formelle Urteil des Verf.s sehr gemäßigt und zurückhaltend ist. Ein Gleiches gilt von dem Titel *sacramentum majus*, der merkwürdigerweise von theologischer Seite der Mutter Gottes zuerteilt wurde. Schließlich wird noch die nicht gerade bedeutungsvolle, scholastische Frage untersucht, welche Art von Ursächlichkeit der gnadenvermittelnden Fürbitte Marias zukomme. In dieser wie in anderen Fragen hätten die durch Tiefe, Erudition und echt katholischen Sinn vielfach ausgezeichneten, wenn auch hie und da etwas schwierigen mariologischen Ausführungen Scheebens in seiner Dogmatik mit Nutzen herangezogen werden können.

In einem Epilog betont B. noch einmal mit Nachdruck das *consortium B. Virginis cum Christo in opere redemptionis* als Grundprinzip der Mariologie; mit vollem Recht und es war wohlgetan, daß er dieses Prinzip zur leitenden Grundidee seines Werkes gemacht hat.

Zum Schluß sei noch erwähnt, welche Stellung der Verf. zur Frage der Definibilität der Mittlerschaft Marias einnimmt. Er faßt dieselbe und damit auch das Hauptresultat seines Werkes in folgenden drei Sätzen zusammen:

Dicimus 1. B. Virginem mediatricem esse nostram ratione cooperationis suae in genere, quovis modo, ad nostram redemptionem et salutem, esse definibile ab ecclesia, cum haec cooperatio tum in s. scriptura tum in traditione formaliter contenta appareat. 2. B. Virginem mediatricem esse ratione cooperationis suae ad ipsam gratiarum elargitionem, accipiendo hanc cooperationem ut actualem, sed talem tantum quod gratias moraliter omnes ut objectum habeat, pariter et propter eandem rationem definibile est. 3. B. Virginem mediatricem esse sensu pleno i. e. ratione cooperationis ad omnium et singularum gratiarum elargitionem, ita ut nulla gratia sine hac cooperatione dispensetur, esse ab ecclesia definibile, est sententia quae arridet nobis, quaeque probanda est. Diesen drei Sätzen wird in kurzer zusammenfassender Weise die im Werke dargelegte Begründung beigegeben: *Principium associationis B. M. Virginis cum Christo in opere salutis est sane veritas revelata; atqui hoc principium formaliter implicite continet cooperationem B. Mariae in distributione omnium gratiarum; ergo haec cooperatio est veritas formaliter implicite revelata; ergo est ab ecclesia definibilis.* Dieser Formulierung wird gewiß die überwiegende Mehrzahl, wenn nicht die moralische Gesamtheit der katholischen Theologen beistimmen. — Auf den Einwurf: *Inconveniens esset aliquid definire de mediatione Mariae, quando de mediatione Christi nihil fuit definitum; atqui de hac nihil definitum fuit; ergo,* antwortet B. zutreffend: *Primo dici posset, hanc mediationem Christi tam expresse in s. scriptura pronuntiari, quod supervacanea videri poterit definitio. Cf. I Tim. II, 5. necnon Hebr. per totum. Secundo dicendum de mediatione Christi saepius in definitionibus ecclesiae patenter sermonem fieri. Cf. v. g. Conc. Trid., sess. 19. n. 3, ubi docetur peccatum originis tolli „per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos reconciliavit in sanguine suo" (Denz.-B. n. 790). Loci dein, quibus mediatio Christi aequivalenter asseritur, innumeri prostant.* Es hätte auch namentlich beigefügt werden können, daß wir in jeder hl. Messe mit Credo bekennen: *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis . . . crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est.*

Immerhin liegt die Entscheidung dieser Frage beim unfehlbaren kirchlichen Lehramt; und dieses wird ohne Zweifel unbeirrt gleichermaßen von übertriebenem Eifer und ungestümem Drängen wie von unbegründetem Widerspruch und sachfremden Interessen und Rücksichten, wie sie zeitweilig zutage getreten sind, zur rechten Zeit, wenn die Sache ausgereift und noch größere und vollere Klarheit erzielt ist, die Entscheidung fällen, und es kann wohl nicht mehr zweifelhaft sein, wie sie im Wesentlichen lauten wird. Inzwischen aber hat sich B. mit seinem Werke um die Lehre der Mittlerschaft Marias ein wahres und großes Verdienst erworben; er hat die komplexe Frage in besonnener, gründlicher, umfassender und anregender Weise be-

handelt; die Behandlung ist nicht abschließend und erschöpfend, wie der Verf. selbst zu verschiedenen Malen betont; aber sie bedeutet einen Fortschritt und eine wirkliche Förderung der Frage über die Mittlerschaft Marias. B. hat sich den Dank aller Mariologen und aller Marienverehrer verdient.

Es sei hier noch auf zwei Versehen hingewiesen, die dem Verf. entgangen sind: Auf S. 6 wird Pius XI die Verleihung der Messe und des *Officium de B. Virgine omnium gratiarum mediatrice* zugeschrieben, während sie später richtig Benedikt XV zuerteilt wird. Auf S. 207 wird J. Damascenus als *sanctus Episcopus* bezeichnet.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, von Joseph Mayer (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik. Hrsg. von D. Dr. Franz Keller, o. ö. Professor an der Universität Freiburg i. Br., III. Band). 8° (XLIV u. 466 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. Geheftet M 14.—, geb. in Leinw. M 15.50.

Für das Studium der jetzt so brennenden Frage nach der Erlaubtheit und Nützlichkeit einer gesetzlich geregelten Unfruchtbarmachung Geisteskranker wird das vorliegende Werk nicht übersehen werden dürfen. Mit größtem Fleiß hat der Verf. die gewaltige Menge der einschlägigen Literatur aus Medizin, Staats- und Strafrecht, Volkswirtschaft, Sozialethik und Caritaswissenschaft, sowie aus der Moraltheologie verarbeitet. Es ist eine erfreuliche und bedeutsame Tatsache, daß gerade ein katholischer Priester es ist, der diese Arbeit leistet; erfreulich, weil es der katholischen Wissenschaft und dem Priestertum ehrenvoll ist, hier Hilfe zu leisten; bedeutsam, weil bei den oft einseitigen und teilweise schiefen Grundanschauungen der anderen Wissenschaften die Theologie den festen, gesicherten Unterbau bieten kann.

Die Arbeit bietet zunächst einen statistischen Überblick über die Zahl und das Elend der Minderwertigen und einen Ausblick in die Zukunft, sowie über die in Frage kommenden Mittel: Deportierung, Isolierung und Unfruchtbarmachung. Diese Mittel werden dann nach ihrer ethischen Erlaubtheit und Berechtigung untersucht, die künstliche Unfruchtbarmachung in einem eigenen Kapitel. Ein zweiter Abschnitt beschreibt die verschiedenen Methoden der Unfruchtbarmachung in der Gegenwart und Geschichte, wobei aber neben den erstrebten auch der unerwünschten und gefährlichen Folgen gedacht wird. Im dritten Abschnitt kommen die verschiedenen Fachwissenschaften zu Wort, die Medizin, die Psychiatrie im Besonderen, die Jurisprudenz und die katholische Moraltheologie; endlich die kirchenrechtlichen Folgen dieser Methoden.

Der Schluß, zu dem M. kommt, ist teils theoretischer Natur, teils praktischer. In den praktischen Schlußfolgerungen, daß jede derartige Unfruchtbarmachung auf private Auktorität hin unzulässig ist, daß willkürliche Experimentierlust und vielseitiger Mißbrauch bekämpft werden muß, und daß bis heute fast sämtliche Voraussetzungen für eine gesetzliche Sterilisierung fehlen, ist Referent völlig mit dem Verf. eins. In der theoretischen Schlußfolgerung jedoch läßt Verf. selbst, indem er seine Ansicht nur als *sententia*

probabilis bezeichnet, die Diskussion offen; und so möchte ich die Gelegenheit benützen, jene Gründe hervorzuheben, die mich auch nach dem Studium des vorliegenden Werkes noch an meiner früher und im letzten Heft dieser Zeitschrift vertretenen Ansicht festhalten lassen. Zum besseren Verständnis soll die These des Buches, um die es sich handelt, hier Platz finden mit all ihren Bedingungen und Grenzen. Die gesetzliche Sterilisierung „erscheint nur dann erlaubt und in sich gut, wenn sie durch die Notwendigkeit für das *bonum commune* in die Sphäre des sittlich Guten erhoben wird. Es muß also ein Notstand der Gesellschaft vorhanden sein; es muß nachgewiesen werden, daß dieser Notstand tatsächlich durch die Vermehrung der Geisteskranken und durch die beständige qualitative Verschlechterung des Erbgutes im Volke herbeigeführt wurde und geeignet ist, allmählich zum Untergang oder doch zum Niedergang des Gemeinwesens zu führen. Darum muß ferner vor jeder derartigen Maßnahme die Vererbung der Geisteskrankheiten und ihr schädlicher Einfluß auf das Volkswohl wissenschaftlich sichergestellt sein. Und selbst dann kann die Sterilisierung nur in dem Falle als erlaubt gelten, wenn mildere Eingriffe in die Rechte der Geisteskranken, z. B. die Asylierung, als nicht möglich oder nicht ausreichend erwiesen sind. Endlich muß sie wirklich durchführbar sein und auch ihren Zweck: die Rettung oder den Schutz der Gesellschaft, tatsächlich erreichen" (439). — Zunächst eine praktische Bemerkung: Selbst wenn man die Erlaubtheit der Sterilisierung zugäbe, könnte man doch die Asylierung nicht entbehren, auch nicht für die der Operation Unterworfenen. Man denke sich schwachsinnige, verbrecherisch oder sexuell veranlagte Frauen und Männer sterilisiert und dann in die Freiheit entlassen! Gerade weil sie schwachsinnig und zugleich sterilisiert sind, bilden sie eine immense Gefahr für die öffentliche Sittlichkeit, sind Objekt oder Subjekt schrankenlosen, weil folgenlosen sexuellen Verkehrs. Und aus diesem Grunde müßten sie doch wieder im Asyl verhalten werden, wenigstens bis über das geschlechtsfähige Alter. Wozu also dann noch Sterilisierung? Daß trotz der Asylierung gelegentlich von Besuchen noch Kinder erzeugt werden, kann und muß durch andere geeignete Mittel verhindert werden. Dann ist der Zweck auch ohne die Operation erreicht, diese also nicht notwendig. — Dann aber, um auf ein Hauptargument des Verf.s zu kommen, kann ich dem Satz nicht beistimmen, daß der Psychopath kein Recht auf Zeugung habe, und daß deshalb die staatliche Auktorität, wenn es zum Wohle der Gesellschaft notwendig ist, ihm die physische Fähigkeit dazu nehmen könne. Die vom Verf. beigebrachten Gründe beweisen allerdings, daß der Minderwertige kein Recht auf den Gebrauch der Zeugungskraft hat; aber daß er des Rechtes selbst verlustig gehe, wird nicht bewiesen; und selbst wenn er das Recht verloren hätte, ist immer noch nicht daraus zu folgern, daß man ihm als prophylaktisches Mittel die physische Fähigkeit unterbinden dürfte. Ein Minderwertiger würde auch das Eigentumsrecht zu seinem und der Nachkommen und der Gesellschaft Schaden mißbrauchen; hat er deshalb das Recht selbst verloren? Ja, den Gebrauch des Rechtes nimmt ihm die Auktorität, indem sie ihn unter Kuratel stellt; aber das Recht selbst besitzt er noch, solange er die menschliche Natur hat; wie er auch dem Naturgesetz noch „*habitualiter*" unterworfen ist. Und doch ist das Eigentumsrecht an materiellen Gütern nicht so enge mit der menschlichen

Natur verbunden, wie das Recht über die Glieder und Fähigkeiten des Leibes. Ein Diebstahl an Unzurechnungsfähigen, auch wenn sie entmündigt sind, ist ebenso ein Eingriff in das Eigentumsrecht, wie an Zurechnungsfähigen; und wenn Verf. selbst zugesteht, daß die Operation an Zurechnungsfähigen ein unberechtigter Eingriff ist, so bleibt sie es auch an Unzurechnungsfähigen. Es kann also Verwahrung, Entmündigung und Impfzwang nicht mit Sterilisierung auf eine Stufe gestellt werden; erstere nicht, weil sie nur den Gebrauch verhindern, nicht das Recht oder die Fähigkeit nehmen, letzterer nicht, weil er zugleich *in bonum individui* ist. So kommen wir auch auf diesem Wege zu der Schlußfolgerung, daß nur Asylierung als Mittel den Gebrauch der Zeugungskraft zu verhindern, in Betracht kommt.

Der Widerstand der Theologen gegen diese Maßnahmen wird ebenfalls einen heilsamen Zweck haben; er wird die Mediziner zwingen, andere, mildere Mittel zu erforschen, um diesen Armen zu helfen. Vielleicht liegt die Lösung im weiteren Ausbau der Hormonenlehre. Ähnlich war es ja mit dem Widerstand der Theologen gegen die Kraniotomie; er zwang die Chirurgie zu verbesserten Methoden des Kaiserschnittes. Auch für die eugenetischen Bestrebungen wird dieser Widerstand von Nutzen sein; wir Theologen wissen, daß die schlechte Erbmasse nicht ursprünglich vorhanden war; sie ist erst in langen Zeiträumen zuerst erworben, und dann immer mehr in die Keime eingeführt worden; daher muß mit dem Bestreben, die Weitergabe verhängnisvoller Erbmasse zu verhindern, Hand in Hand gehen das Bemühen, ein weiteres Eindringen von Dispositionen und Schädigungen in die Keime zu verhüten, was durch die Pflege der Sittlichkeit in jeder Beziehung erreicht wird. Sonst ist alle Arbeit auch der berechtigsten Eugenik eine Danaidenarbeit; auf der einen Seite bekämpft man, was auf der anderen wieder eindringt. Und wenn die Menschheit leidet unter dem Heer und dem Elend der Abnormalen, so ist das auch die natürliche Strafe für das ungehemmte Wuchernlassen aller schädlichen Triebe, für die falsche Humanität und Duldung, durch die sich die Gesellschaft durch Jahrhunderte versündigt hat. „*Miseros facit populos peccatum*" (Prov. 14,34). Wenn wir also durch die erlaubten Mittel nicht alles verhindern können, was der Gesellschaft schadet, so dürfte eine Absicht der göttlichen Vorsehung auch die sein, die Menschen wieder darauf aufmerksam zu machen, wo die wahre Heilung und Gesundung liegt.

Auch diese Kritik will keinen anderen Zweck verfolgen, als zur Klärung der Frage und zur Gesundung der Menschheit ein Scherflein beizutragen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Kirche und Kultur im Mittelalter. Von Gustav Schnürer. 1. Bd. 1924, 2. Bd. 1926. gr. 8° (XVI u. 426 S.; X u. 561 S.) Paderborn, Ferd. Schöningh. 1. Bd. M 8.—, geb. M 10.—; 2. Bd. M 11.—, geb. M 13.—.

G. Schnürer, der bereits durch eine Reihe von Werken die Kulturgeschichte des MA. bereichert hat, unternimmt es hier, „bei der Neige seines Lebens die Ergebnisse der Forschung zu einer Übersicht zusammenzufassen, auf der andere wieder weiterarbeiten mögen". Von anderen Arbeiten und

Beiträgen zur mittelalterlichen Kulturgeschichte unterscheidet sich das vorliegende Werk einmal durch „eine zusammenfassende Behandlung des Problems, bei der das ganze MA. in Betracht gezogen und zugleich der Entwicklung, die das MA. in seinen verschiedenen Perioden durchmachte, Rechnung getragen wurde", sodann bes. durch die im Titel kenntlich gemachte Fragestellung, „was im Wechsel der Zeiten der abendländischen Kultur gegenüber die Aufgabe der Kirche war und wie weit sie diese erfüllte". Dabei will der Verfasser die Mitte halten zwischen zwei extremen Anschauungen, „die in der Literatur einander scharf gegenübertreten, indem die einen dem MA. überhaupt den Wert eines Kulturzeitalters absprechen wollen, während die anderen der Kirche alles Verdienst an der Kultur zuschreiben und im MA. das Ideal der menschlichen Kultur schlechthin sehen wollen". Der riesige Stoff mußte in drei Bände zusammengedrängt werden, von denen die beiden ersten erschienen sind. Jedem Bande ist ein Literaturverzeichnis beigegeben, das als Führer für weiteres Studium dienen und zugleich zeigen soll, auf welchen Einzelforschungen die Darstellung aufgebaut ist. Schnürer ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe voll bewußt; er hat aber auch mit Recht betont, daß es an der Zeit sei, einmal auf Grund der kaum mehr übersehbaren Monographien eine Synthese zu wagen und es gebührt ihm Dank dafür, daß er trotz aller Bedenken dieses Wagnis auf sich genommen hat. Der besondere Wert der Arbeit liegt nach dem Verfasser nicht nur darin, daß hier eine Frage behandelt wird, die teils unbewußt, teils ausgesprochen dem ganzen Streit um die Wertung des MA. zugrunde liegt, sondern auch darin, daß uns das Problem, das uns bei der historischen Betrachtung des ganzen MA. entgegentritt, in unserer heutigen an schwierigen Kulturaufgaben so reichen Zeit mächtiger denn je ergreift. Eine Rückschau in die Kulturentwicklung des MA. ist allerdings für die Fragen der Gegenwart von größerer Bedeutung als manche Kulturreformer zu ahnen scheinen: unsere Kultur ist aus der des MA. herausgewachsen und ihre Korrektur und ihre Fortentwicklung kann organisch und dauerhaft nur geschehen, wenn die Zusammenhänge mit ihrer Wurzel beachtet werden.

Bei der Beurteilung des vorliegenden Werkes kommt es wohl weniger auf die unendlich vielen Einzelfragen an, sondern auf die Zusammenfassung des Ganzen, auf die Klarlegung der großen Entwicklungslinien. Übrigens hat Schnürer auch das Detail mit großer Sicherheit bearbeitet; manche Partien, z. B. die über Franz von Assisi, sind vortrefflich. In manchen Punkten freilich wird der Verfasser auf allgemeine Zustimmung nicht rechnen dürfen; bei solcher Gelegenheit, wie z. B. bei der Darstellung über die konstantinische Schenkung wäre ein Hinweis darauf, daß diese Fragen sehr umstritten und kaum mit Sicherheit zu lösen sind, angebracht gewesen. Bezüglich der Masse des verwendeten Details fürchtet der Verfasser, der Fachmann werde die Zusammenfassung von dem, was er noch reichlich erweitern und vielleicht auch berichtigen könnte, wohl oft zu summarisch finden; dem Nichtfachmann aber dürfte bisweilen zuviel an Einzelheiten zugemutet werden. Wir möchten jedenfalls eine Vermehrung der Einzelheiten nicht für wünschenswert halten, damit nicht die Deutlichkeit der großen Linien verwischt werde. Die Frage, ob der Verfasser zur Kennzeichnung einer Idee, einer Zeitströmung immer die wichtigsten und bezeichnendsten

Details herausgehoben hat, wird man im allgemeinen bejahen dürfen, wie denn überhaupt das Werk mit großer Gelehrsamkeit und fachmännischer Beherrschung des Stoffes geschrieben ist.

Der innere Aufbau des Werkes und damit die Hauptlinien der Kulturentwicklung sind in der Inhaltsübersicht klar erkennbar: Das erste Buch behandelt Römertum und Kirche als die Grundpfeiler der abendländischen Kultur. Die Darstellung knüpft sich an die überragenden Gestalten der Heiligen Ambrosius, Augustinus, Leos des Großen und Benedikts von Nursia, in denen römischer und kirchlicher Geist in wundervoller Synthese verkörpert ist. „Nun waren die Zeiten reif, daß eine neue Gemeinschaft der Kultur in die Erscheinung treten konnte. Das war freilich kein leichtes Werk, aber schließlich gelang es doch, und daß es gelang, ist das Verdienst der Kirche". Das 2. Buch befaßt sich mit der Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche. Gregor der Große, Bonifazius und Karl der Große sind die Hauptträger der neuen geschichtlichen Aufgabe: der Eintritt des Frankenreiches in die Kirche, die Lösung Roms von Byzanz, der Bund zwischen Papsttum und Kaisertum sind die wichtigsten Ereignisse in der neuen Kulturbewegung. Damit schließt der erste Band. Das 3. Buch trägt die Überschrift: „Die Kirche im Dienste der nationalen und feudalen Machthaber. Die Reformbewegung der Cluniazenser". Die Formulierung dieses Titels ist weniger glücklich; es müßte besser heißen: die Kirche in der Knechtschaft und Bedrängnis unbotmäßiger Fürsten. Durch die Zusammenfassung der ganzen Reformbewegung des 11. Jh.s unter dem Titel „Reformbewegung der Cluniazenser" scheint der Verfasser die Auffassung A. Fliche's, La Réforme Grégorienne, I. La formation des idées grégoriennes, Louvain-Paris, 1924, abzuweisen oder für die Hauptlinien der Entwicklung nicht für wichtig zu halten. Das 4. Buch schildert die Kirche als die Leiterin der abendländischen Gesellschaft. Schon im 13. Jh. zeigen sich die Vorboten einer Krise, die in der Folge zur Auflösung der mittelalterlichen Weltordnung geführt hat.

Aus der gewaltigen Masse des Stoffes sei hier zu etwas genauerer Kritik nur ein Punkt herausgehoben, eine Frage, die schon oft und erst kürzlich nicht ohne Erregung behandelt worden ist. Sie betrifft Gregor VII und andere Päpste und einen von ihnen angeblich vertretenen päpstlichen Imperialismus. Schnürer zeichnet in einigen markanten Zügen ein Bild Gregors VII. Es scheint uns aber nicht vollkommen zu sein ohne einen entschiedenen Hinweis auf seinen lebendigen Glaubensgeist und die ganz übernatürliche Auffassung seines Lebens und Amtes, auf seine glühende Liebe zur Braut Christi, der Kirche, die sein Handeln bestimmte und ihm jene fast übermenschliche Charakterstärke verlieh, vor der Gregorovius rückhaltslos seine Bewunderung ausspricht. Von Gregor heißt es nun: „Die Leitung der Völker wollte er vollziehen durch die Leitung der Fürsten, die er sich nicht scheute zu strafen. Die Staatsobrigkeiten sah er als der geistlichen Gewalt untergeordnet an wie den Mond der ihm Licht spendenden Sonne. Es ist die Lehre von der *Potestas directa*, die er vertritt. Nicht nur in indirekter Weise, wenn die Fürsten sündigen und er über die Sünde und darum indirekt über die Fürsten zu richten hat, sind diese dem Papst unter-

geordnet, sondern direkt, weil er die höchste Macht auf Erden vertritt" (II 236). Gregor vertritt die Meinung, daß der Papst „als *dominus dominantium* das Verfügungsrecht hat über Länder und Reiche, wie über jedes menschliche Besitztum, nicht um es selbst in Besitz zu nehmen, sondern um darüber zu verfügen, wenn ein unrechter Gebrauch davon gemacht wird" (II 237). Als ein praktischer Ausdruck dieser Theorien erscheint nach Schnürer das Bestreben Gregors, den Papst zum Oberlehensherrn aller Reiche zu machen und dadurch auch die rein profane Sphäre direkt zu beherrschen. Offenbar ist der Verfasser der Meinung, daß die Auffassung Leos XIII über das Verhältnis von Kirche und Staat wesentlich von der Gregors abweiche. „Auch in katholischen Kreisen", so schreibt er, „ist man freier in der Beurteilung der Bestrebungen Gregors VII, seit Leo XIII in seiner Enzyklika *Immortale Dei* vom 1. November 1885 von der geistlichen und weltlichen Gewalt gesagt hat, daß jede in ihrem Gebiet die höchste ist und bestimmte Schranken zu beobachten hat. Aber schon früh hat man das Verhältnis der beiden Gewalten nach ihren Zwecken bestimmen wollen und da das Geistliche höher steht als das Weltliche, so folgerte man daraus nicht nur eine höhere Bedeutung der geistlichen Gewalt sondern auch eine Überordnung der geistlichen über die weltliche. Das war aber bis zu den Zeiten Gregors meist nur eine ideale Wertschätzung, auf Grund deren man einen Vorrang der Kirche auf rein geistigem Gebiete behauptete. Gregor ging noch einen Schritt weiter. Er verlangte eine reale Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche und wollte diese erzwingen" (II 239). Schnürer will indes in den Bestrebungen Gregors keineswegs nur Tadelnswertes finden. „In diesen Bestrebungen liegt, wenn sie auch über ihr Ziel hinausschießen, ein idealer Wert und ein ideales Ziel, das wir nicht verkennen dürfen. Es war in dem Verlangen nach Unterordnung der abendländischen Staaten unter das Papsttum ein idealer Kern, den wir heute noch alle anerkennen. Die Völker der Christenheit sollten in einer inneren moralischen Einheit zusammengefaßt werden, die christlichem Recht und christlicher Sitte entsprach. Es war ein großer Gedanke, die verschiedenen Nationen des Abendlandes als gleichstehend, nicht einem weltlichen Machthaber, sondern dem Träger einer moralischen Idee unterzuordnen" (II 240).

Es ist nun wohl einleuchtend, daß die Auffassung von Gregors Ideen und Bestrebung entscheidend sein wird für die Beurteilung der mittelalterlichen Kulturentwicklung, zumal da Schnürer betont, daß Gregors Ideen nicht mit ihm gestorben sind. „Wir sehen nicht nur, daß die Päpste, die ihm folgen, dieselbe Richtung innehalten, sondern daß sie immer vollerer Beifall begleitet und daß einer, der zaudert, gedrängt wird, in den Bahnen Gregors weiter voranzugehen" (II 241). Wenn richtig ist, was Schnürer sagt, dann muß konsequenter Weise die Loslösung der weltlichen Gewalt von der geistlichen der Päpste, wie sie seit dem 13. Jh. erkämpft wurde, als ein Triumph der Wahrheit und Gerechtigkeit gefeiert werden. Der Verfasser kennzeichnet selber die Opposition gegen Kirche und Papst, die im 14. Jh. so stark zutage tritt, mit den Worten: „Der *potestas directa* der Päpste wurde zunehmender Widerstand entgegengesetzt, und die literarischen Verteidiger derselben konnten nichts mehr daran ändern. In rein weltlichen Dingen wollte man nicht mehr ohne weiteres der Weisung des Papstes

folgen" (II 520). Aber ist die Auffassung Schnürers richtig? Es ist unmöglich im Rahmen einer Besprechung die Frage über Gregor VII im einzelnen nachzuprüfen: wir verweisen hier auf A. Fliche, der im 2. Bande seines oben genannten Werkes (Louvain-Paris 1925) in durchaus sachlicher Untersuchung zu einem wesentlich anderen Resultate gekommen ist. Schnürer hätte doch wohl mindestens darauf hinweisen müssen, das seine Auffassung nicht die allein vertretene ist. Gregor hat *ex professo* seine Anschauung über das Verhältnis zwischen den weltlichen Fürsten und dem Papst in seinem berühmten Briefe an Herrmann von Metz und in dem an Wilhelm von England (8. Mai 1080) dargelegt; es ist aber von nichts anderem die Rede als von der Unterordnung des Fürsten unter dem Papst weil der Fürst ein Sohn der Kirche und auch in seinen Regierungshandlungen an das Sittengesetz gebunden ist; der Papst aber hat das Recht und die Pflicht über seine sittliche Führung zu wachen, da er dereinst vor Gottes Richterstuhl Rechenschaft auch über die Seelen der Fürsten abzulegen hat. An der Folgerichtigkeit dieser von Gregor so oft vorgebrachten Idee wird kaum jemand zweifeln, der mit Gregor den päpstlichen Primat anerkennt. Aus dieser Pflicht und diesem Rechte gegenüber seinen fürstlichen Söhnen leitet Gregor auch seine Befugnis her, die Fürsten zu bestrafen, ja sie gegebenenfalls zum Heile der Untertanen abzusetzen. Es ist nicht das MA. allein, das auch an dieser Folgerung nichts Befremdliches findet. Das ist aber keine *potestas directa*. Fliche findet trotz genauer Prüfung auch sonst keine Stelle, die eine solche dem Papst zuschreiben würde; aus Tatsachen läßt sich ebenfalls ein Beweis nicht erbringen. Wenn Sch. das famose Gleichnis von Sonne und Mond in diesem Zusammenhange bringt, dann hätte er zu richtiger Würdigung solcher Analogien auch das andere von den zwei Augen bringen sollen, das Gregor gleichfalls anwendet. Das Recht aber, Fürsten abzusetzen, das Gregor in Anspruch nimmt, von einem Obereigentumsrechte über alle Reiche herzuleiten, scheint weder historisch noch juridisch irgendwie begründet. Wenn Gregor das Bestreben zeigt, „von den weltlichen Herrschern freiwillige Huldigungen zu erreichen" (vergl. übrigens gegenüber der etwas gar summarischen Darstellung Schnürers [II 237 f] die Fliche's, der die Behauptungen mancher Historiker über diesen Punkt auf ein richtiges Maß zurückführt), so scheint zunächst zu folgen, daß er sich nicht schon als Papst für den Oberlehensherrn der Reiche und für deren Obereigentümer ansah. In keinem Falle hat Gregor das Lehensverhältnis aus seiner apostolischen Vollmacht hergeleitet, kraft der er die Fürsten anhielt, ihm Rechenschaft von ihrem Tun zu geben *ratione peccati*. Fliche konstatiert, daß Gregor auch in seinen Beziehungen zu den Vasallenstaaten des Heiligen Stuhles stets geistliche und kirchliche Interessen verfolgt. Es will uns scheinen, daß die Ideen und Bestrebungen Gregors schließlich nichts anderes zum Ziele hatten als jenen „idealen Kern, den wir heute noch alle anerkennen", von dem Schnürer oben gesprochen hat. — Das Werk, von dem wir mit Interesse den 3. Band erwarten, wird für alle, die sich mit Geschichte zu befassen haben, trotz gegenteiliger Anschauungen ein sehr brauchbares und viel benütztes Handbuch sein.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites. Von Franz Kard. Ehrle S. J. (Franziskanische Studien, Beih. 9). gr. 8° (XII u. 363 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 14.—. In diesem Werke bietet uns der gelehrte Verf. die reife Frucht langer Studien und unermüdlichen Sammeleifers. Seine erste Beschäftigung mit Peter von C. reicht bis ins Jahr 1881 zurück. Das Werk selbst entstand der Hauptsache nach während der Kriegszeit in München. Dieser äußere Umstand legte auch der Bearbeitung des literarischen Nachlasses P.s unüberwindliche Hindernisse in den Weg, da eben manche Handschriften unzugänglich waren. Eine wesentliche Beeinträchtigung des Werkes ist dadurch indes nicht geschehen. Nur ein kleinerer Teil des Buches (S. 1—78) handelt über P. v. C. (ungefähr 1340—1410), seinen Lebenslauf, seinen literarischen Nachlaß, seine Eigenart als Lehrer und Forscher. Als solcher erweist sich P. als guter Kenner der Gelehrten der Vorzeit und Mitwelt, bekundet eine große Fertigkeit in der Sprache, und ein reiches Maß von Selbständigkeit im Denken und Forschen. Es gelten ihm nicht so sehr Autoritäten, als vielmehr überzeugende Gründe und Erklärungen, wenn er auch in schwierigen Fragen die Überlieferung und Autorität zu schätzen weiß. In seiner Richtung tritt besonders der Nominalismus und Skotismus hervor. E. bezeichnet ihn als skotistischen Nominalisten. Diese Richtung äußert sich auch bei P. in der für den Nominalismus typischen einseitigen Bevorzugung des ersten und zweiten Sentenzenbuches und der Vernachlässigung des dritten und vierten mit ihrem fast ausschließlich theologischen Stoff. — Hauptsächlich handelt der Verf. im Anschluß an die Andeutungen, die sich im Sentenzenkommentar P.s finden, über die Schulen des 14. Jahrh.s und die einzelnen von P. erwähnten Lehrer (S. 78—280). Aber auch hier gehen die Untersuchungen weniger auf die bekannteren Richtungen des Thomismus, Skotismus und Augustinismus, sondern weit mehr auf die Aufhellung der viel dunkleren Geschichte des Nominalismus, die auf breitester Grundlage angelegt sind. Weil für eine ausreichende Darstellung der Lehrentwicklung die Quellen noch nicht hinreichend erschlossen

sind, beschränkt sich die Untersuchung auf das Literarhistorische, besonders die Ausbreitung des Nominalismus. So wird unter Heranziehung alles erreichbaren Materials ein ausführliches Bild des ungemein verwickelten Streites zwischen der realistischen *via antiqua* und der nominalistischen *via moderna* an den verschiedensten Hochschulen entworfen. Die Untersuchungen erstrecken sich auf die Universitäten von Paris, Prag, Köln, Löwen, Wien, Heidelberg, Freiburg, Basel, Ingolstadt, Tübingen, Erfurt, Leipzig, Rostock, Greifswald, Wittenberg, Krakau und ihre gegenseitige Beeinflussung. Auch Oxford und Bologna werden einbezogen. Dabei werden eine Reihe von Tatsachen aufgehellt und viele neue Untersuchungen angeregt. Über die Lehre des Nominalismus wird nur das Notwendigste mitgeteilt. In seinen beiden Richtungen, der älteren des Roscelin im 11. und 12. Jahrh. und der neueren des 14. und 15. Jahrh.s, die ihren Hauptvertreter in Ockham hatte, „handelte es sich im wesentlichen um drei Dinge, welche sich untereinander genau entsprechen. Der sprachliche Ausdruck: das Wort, der Name; sodann der ihm im Verstande zugrunde liegende Begriff *(conceptus)* und die beide bewahrheitende Wirklichkeit *(res)*. Das dritte Element wird für die Allgemeinbegriffe von allen Nominalisten älteren und neueren Datums in irgend einer Form in Frage gestellt. Das ist der alte Rechtstitel, der zugunsten der Bezeichnung ‚Nominalismus' spricht" (108). Gegenüber der vielfach einseitigen Beachtung des Nominalismus auf dem logischen Gebiet wird seine Auswirkung auf das realphilosophische der Psychologie, Metaphysik und Ethik und vor allem auch auf die Theologie hervorgehoben. Wenn sich auch der Wegestreit zunächst an der Artistenfakultät abspielte, so konnte doch beim Einfluß, den diese Fakultät auf die ganze Universität hatte, und weil auch wenigstens die aus dem Weltklerus entnommenen Lehrer der Theologie den Studiengang dieser Fakultät mitgemacht hatten, der nachteilige Einfluß auf die heilige Wissenschaft nicht ausbleiben, den besonders Gerson so tief beklagt. — Als das innerste und allgemeinste Prinzip der nominalistischen Eigenart bezeichnet E. einen ungesunden, übertriebenen Drang nach Neuem und Eigenem als solchem, der sich nicht innerhalb der vernünftigen Grenzen hält, wo er anregend und fördernd wirken könnte, sondern immer radikaler und destruktiver wird. Von der noch anregenden Richtung des Skotus geht es so weiter über Durandus, Aureolus bis zu Ockham. In der theologischen Forschung „kann man das Walten des Nominalismus als ein Überwuchern des Artistentums bezeichnen. Er verkennt den eigentlichen Charakter der christlichen Theologie als einer Überlieferungswissenschaft. Es wird fast nur spekuliert. Die grundlegende Funktion: die Herleitung des positiven Lehrstoffes aus den Glaubensquellen: der Hl. Schrift und der Überlieferung, wird fast gänzlich ausgeschaltet. Mit ihrer ockhamistischen Logik in der Hand treten diese Lehrer leichten Mutes an die schwierigsten Fragen der Theologie heran: die Wesenheit Gottes, die Dreifaltigkeit, den Hervorgang der zweiten und dritten Person, die beseligende Anschauung Gottes; suchen aus diesen geheimnisvollen Tiefen Elemente zur Umgrenzung ihrer philosophischen Begriffe herzuleiten, ohne die theologischen Voraussetzungen ihrer Untersuchungen aus den Offenbarungsquellen gesichert und umgrenzt zu haben" (111). Ein reichhaltiger Anhang von Aktenstücken (281–342) läßt uns unmittelbaren Einblick gewinnen in

wichtige Phasen des Wegestreites. — Zwar schätzt der gelehrte Verf. seine Arbeit sehr bescheiden ein: „Es ist nichts Fertiges, nichts Abgerundetes, nur Weniges von bleibendem Wert. Immerhin dürfte eine Anregung zur Weiterarbeit nach verschiedenen Richtungen gegeben sein" (279 f). Aber ohne Zweifel bleibt das Werk nicht nur eine reiche Fundgrube für Anregungen, sondern auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Scholastik im Ausgang des Mittelalters.

Lorenz Fuetscher S. J.

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Tomus XIV. Summa contra gentiles ad codices manuscriptos, praesertim S. Doctoris autographum exacta. Liber III. cum Commentariis Franc. de Sylvestris Ferrariensis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Folio (LII, 476, 57* S.) Romae 1926, Ricc. Garroni. Schw. Fr 35.—. Nach einem Zwischenraum von acht Jahren ist nun endlich auch das dritte Buch der philosophischen Summe erschienen. Der Hauptgrund dieser langen Verzögerung liegt in dem Autograph des hl. Thomas, das nicht bloß wegen seiner kaum leserlichen Schrift und wegen der vielen Veränderungen und Streichungen an die Geduld und den Scharfsinn der Leser die höchsten Anforderungen stellt, sondern in seinem letzten Bruchstücke geradezu ein wahres Labyrinth bildet, aus dem nur mit unsäglicher Mühe ein Ausweg zu finden war. Darüber belehrt uns die *Praefatio*. Zuerst galt es, sich mit dem sogenannten „*caput ancedotum*" abzufinden, das Uccelli in seiner Ausgabe von 1878 nach Cap. 129 einschaltete. Dieser längere Abschnitt ist nämlich im Autograph nicht getilgt; daher glaubte U. ihn aufnehmen zu müssen, obschon er selbst eingestehen mußte, es lasse sich keine geeignete Stelle für seine Einreihung finden. Durch eine sehr eingehende Untersuchung sind die Herausgeber zur Überzeugung gelangt, daß das Kapitel trotz der unterlassenen Streichung in der Summe keinen Platz habe, da fast alle in ihm ausgeführten Gedanken in den jetzt vorhandenen Kapiteln behandelt sind, manchesmal sogar mit denselben Worten. Das Kapitel wurde daher in den *Appendix* verwiesen. Zu den für den letzten Band verwendeten 98 Handschriften sind 16 neue hinzugekommen, auch der äußerst wertvolle *Codex Amplonianus* F. 69 aus der Stadtbibliothek von Erfurt, der zur Gruppe pA gehört, d. h. zu jenen wenigen Handschriften, die den noch nicht endgültig revidierten Text des Autographs überliefert haben. Da dieses erst mit cap. 43 beginnt, konnte mit Hilfe dieser Codices der noch nicht verbesserte Text für die ersten 42 Kapitel hergestellt werden. Bedauerlich bleibt es, daß der ausgezeichnete *Codex Amplonianus* nur mehr für den Anhang, nicht aber für den Text selbst verwendet wurde.

Sehr interessant ist die Untersuchung über das Verhältnis zwischen A (korrigiertes Autograph), pA (noch nicht endgültig korrigiertes Autograph) und der *traditio* α und β. Die Herausgeber neigen jetzt der Ansicht zu, daß Thomas von Italien das pA nach Paris zur Abschrift sandte. Dieses Apograph ist die unmittelbare Quelle der Tradition pA. Später wurde es nach A korrigiert; der unmittelbare Sproß dieser revidierten Abschrift ist α oder der Cod. lat. 3107 der Nationalbibliothek von Paris, von welchem eine

zahlreiche Gruppe von Handschriften, die sogenannte *traditio* α sich ableitet. Die minder zahlreich vertretene *traditio* β dagegen stammt von demselben Apograph, ist aber von α unabhängig. Über den Wert dieser Konjektur können nur Fachleute urteilen.

Endlich enthält die *Praefatio* noch eine Rechtfertigung der allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Rekonstruktion des Textes in der *Editio Leonina* vorgenommen wurde. (Auch als Artikel abgedruckt im *Angelicum* 4 [1926] 418—461). Es wird zugegeben, daß man im Anfang (hauptsächlich bis zum 8. Band) sich derselben nicht klar bewußt war und infolgedessen Fehler begangen wurden, die aber auch auf das Drängen Leos XIII auf rasche Vollendung zurückzuführen sind. Man hat es den Herausgebern zum Vorwurf gemacht, daß sie sich zu ausschließlich an die vatikanischen Handschriften hielten und daß die *Codices*, deren Varianten sie im kritischen Apparat vermerkten, nicht immer die besten waren. Gegen diesen Vorwurf verteidigen sie sich, und zwar m. E. mit Recht. Jene Lesart, die einen guten Sinn gibt, bietet noch keine Garantie für ihre Übereinstimmung mit dem Urtext, da sie auch eigene Erfindung des Abschreibers sein kann. Gerade aus den Fehlern, welche mehrere Abschreiber bei derselben Stelle machten, läßt sich der Text des Autographs am sichersten herstellen, da die fehlerhaften Worte, die sie einsetzten, wenigstens eine äußere Ähnlichkeit mit dem Wortbilde der Vorlage zeigen. Dies war der Grund, warum die Herausgeber mit Vorliebe gerade fehlerhafte Abschriften zu Rate zogen. Die Richtigkeit ihrer Prinzipien fand durch das Autograph erfreuliche Bestätigung.

Wir sind den Herausgebern für ihre äußerst mühevolle und dornige Arbeit von Herzen dankbar. Wir besitzen jetzt einen Text, der, wenn er auch den Urtext nicht in allem unfehlbar wiedergibt, ihm doch möglichst nahe kommt und eine geeignete Grundlage für eine fruchtbare Thomasforschung bildet. Wenn das Thomasstudium weiterblüht, wird dies die Herausgeber für ihre Mühen reichlich entschädigen.

Johann Stufler S. J.

Ethik.

Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Otmar Dittrich. — I. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus. gr. 8° (VIII u. 374 S.) M 15.—. II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. (311 S.) M 12.—. III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. (811 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 20.—. Das Werk, eine Frucht emsigen und zähen deutschen Gelehrtenfleißes, macht sich zur Aufgabe, als erstes die gesamte Geschichte der Ethik darzustellen. Eine weitere Fortsetzung soll noch folgen. Und es will dabei vor allem den systematischen Zusammenhang in der Entwicklung der ethischen Lehren und ihre Verwurzelung in den jeweiligen Gedankenkreisen und Kulturverhältnissen aufzeigen. So beschränkt es sich im 1. Bd. nicht auf die Ethik in der Philosophie, sondern behandelt auch die Ethik in der alten griechischen Dichtung. Der 2. Bd. stellt in der ersten Hälfte die heidnische Ethik bei Griechen und Römern, in der zweiten die christliche Ethik dar; das Neue Testament und das ganze ethische Schrifttum der katholischen Kirche, der griechischen und lateinischen, kommen zur Sprache. Im III. Bd. nimmt die Scholastik und

Mystik den größten Raum ein. Den einzelnen Bänden sind Nachschlagebehelfe beigegeben (im ganzen 147 Seiten), wo in wörterbuchartiger Folge die behandelten Sachen und Begriffe zusammengestellt werden; sie bieten manche Wegweisung für das Studium ethischer Begriffsentwicklung.

Was an dem Werk vor allem große Anerkennung verdient, ist der außerordentliche Fleiß und das Streben nach Gründlichkeit, mit dem es geschrieben ist; es schließt eine ungewöhnliche Menge von Arbeit und Mühe in sich. Schon der Literaturnachweis von mehr als 1400 Nummern ist ein Beweis dafür. Ein zweiter Vorzug ist das aufrichtige Streben nach Objektivität, auch dort, wo der Verf. Gebiete behandelt, die seinem eigenen Geistesleben weniger verwandt sind, wie die Ideenwelt der katholischen Kirche und der scholastischen Philosophie. Wenn ihm hier die Objektivität nicht immer gelingt, so wird doch dem Leser das ernste Streben nicht zweifelhaft bleiben.

Die Lesung des Buches ist aber nicht sehr leicht. Man hätte das Bedürfnis, daß die Wissenschaftlichkeit des Stiles und der Darlegung etwas mehr mit Leichtigkeit und Übersichtlichkeit gepaart wäre. Ein Grund ist, daß die Gedankenteile der Systeme vor allem in ihrem logisch-genetischen Zusammenhang aneinandergereiht werden, wie sich der Verf. denselben zurechtgelegt hat, oft sicher in mühevoller Arbeit; und die Darlegung trägt dann oft noch die deutlichen Spuren dieser Mühe an sich.

Der Verf. hat sich damit eine höchst dankenswerte, aber doch zugleich schwierige Aufgabe gestellt, Gebiete geistigen Lebens zu behandeln, die ihm nicht ganz heimisch sind; wir nannten sie schon. Und er hat sich diese Aufgabe dadurch noch schwerer gemacht, daß er alle Lehrgedanken, Fragen und Kontroversen, auf die er stößt, auch wenn sie direkt in die katholische Theologie gehören oder nur sicher behandelt werden können, wenn man große Vertrautheit mit der scholastischen Philosophie hat, ausführlich behandelt und zu ihnen entschieden Stellung nimmt; z. B. die Gnaden- und Prädestinationslehre bei Augustin, die „Praemotio physica" bei Thomas und vieles andere. Der in diesen Dingen bewanderte Leser wird ohne Zweifel dabei das ernste, vielfach auch gelungene Bemühen anerkennen, sich in diese Dinge einzuleben. Aber er wird auch beständig merken, daß diese Darlegungen nicht aus unmittelbarer Vertrautheit mit diesen Sachen kommen, daß sie, namentlich in genaueren Einzelheiten, recht oft irrig oder schief sind. Können wir infolgedessen das Werk in dieser Hinsicht nicht durchaus als wissenschaftlich verläßlichen Führer betrachten, so bedeutet doch seine eingehende und großenteils auch richtige Behandlung der patristischen und scholastischen Philosophie einen großen Fortschritt gegenüber der Leere an Wissen und Interesse, die man sonst gewöhnlich diesbezüglich findet. Deshalb begrüßen wir es.

Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen. Von Josef Herkenrath (Abhandlungen aus Ethik und Moral. Hrsg. von Prof. Dr. F. Tillmann, 5. Bd.). 8° (315 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann. M 8.—. Es war sicher eine verdienstvolle Arbeit, diese „Ethik Jesu" zu schreiben, weil einerseits die katholische Literatur, gegenüber der ziemlich reichhaltigen protestantischen, ein solches Werk noch nicht besitzt, und weil andererseits bei der traurigen Weg- und Wahrheitslosigkeit der modernen wissenschaftlichen Ethik es wohl

am Platze ist auf den hinzuweisen, der als größter Sittenlehrer der Menschheit „der Weg, die Wahrheit und das Leben ist". Es werden die zerstreuten sittlichen Unterweisungen Jesu (im Anschluß an die Synoptiker) nach systematischen Gesichtspunkten in ein geordnetes Ganzes zusammengefügt. Ein erster Abschnitt betrachtet die Grundlage, die Jesus seiner Ethik gibt: es ist Gott, die Norm des Sittlichen und die Verpflichtungsmacht. Ein zweiter zeigt die Arbeit Jesu in der Vertiefung der Ethik gegenüber den zeitgenössischen Anschauungen und zwar im Sinne einer Vereinfachung, vor allem aber einer Verinnerlichung derselben: nicht allein in der äußeren Tat liegt das Gute, sondern zuerst in der innern Gesinnung. Ein dritter Abschnitt zeigt die Vollendung der Ethik, das hohe sittliche Ideal, das Jesus entwirft in den Einzelforderungen an den Menschen für seine Stellung zum Nebenmenschen, zu Gott und sich selbst. Ein letzter endlich führt die Motivierung der Ethik vor Augen: gegen alle moderne Mißbilligung des Lohngedankens bringt Jesus immer wieder das Motiv der göttlichen Vergeltung; doch das höchste Motiv soll uns Gott selbst sein und sein heiliger Wille. — Klarheit und Sachlichkeit, große Sorgfalt in Untersuchung und Beweisführung, eine ausgebreitete Kenntnis der einschlägigen Literatur zeichnen das Buch aus.

De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis. Auctore V. Cathrein S. J. (Museum Lessianum, Section Philosophique 9). (148 S.) Louvain 1926, É. Desbarax. Fr 8.50. — Der verdiente Altmeister der Moralphilosophie bietet hier eine Erklärung der Quaestionen aus der Summa des hl. Thomas (1. 2, q. 18—21), welche von der *Bonitas et malitia actuum humanorum* handeln. Da diese Ausführungen des hl. Lehrers die Grundlage bilden für seine späteren Darlegungen über Tugend, Laster und anderes und überdies manche Dunkelheiten haben, wird der Kommentar vielen erwünscht sein, zumal in der gewohnten klaren Art unsers Verf.s — P. Cathrein findet die von ihm selbst vertretene Ansicht, daß die *humana natura* die *proxima norma moralitatis* sei, auch im hl. Thomas. Der Heilige drückt sich bekanntlich nicht so aus, sondern er sagt, daß die *ratio (humana)* und die *lex* die *regula actuum* sei. Unter *ratio*, welches Wort er beständig mit „*ordo rationis*" vertauscht, scheint er nun aber die Vernunft zu verstehen, insofern sie die objektive sittliche Ordnung (und zwar die Ordnung auf das Ziel, zuletzt auf Gott hin) vorstellt. Daß der hl. Thomas die vernünftige Menschennatur als solche als Regel der Sittlichkeit vor Augen gehabt habe, dürfte auch dieser Kommentar des gelehrten Verf.s nicht ganz beweisen.

Unsere Leidenschaften. Der Mensch in seinen innern Kämpfen, Siegen und Niederlagen. Von Franz Muszynski. 2. Auflage, verbessert und erheblich erweitert. 8° (XXII u. 504 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.—. Der Verf. ist schon durch frühere gute Arbeiten ähnlicher Art bekannt. Auch das vorliegende Werk ist eine gründliche Arbeit, mit großer Sachkenntnis geschrieben, die dem Leser viel für Theorie und Lebenskenntnis und Lebensbeeinflußung zu bieten weiß. Die „Leidenschaften" werden hier in Abweichung vom vulgären Sprachgebrauch im weiteren, neutralen Sinn verstanden als Erregungen des Strebevermögens, die den Menschen innerlich erfassen und seinem Tun eine bestimmte Richtung geben, sei es im üblen, sei es im

guten Sinne. Mit großer Ausführlichkeit, die etwas ins Breite geht, werden Wesen und Arten der Leidenschaften, ihre Verwurzelung in der menschlichen Natur, ihr Wirken im Menschenleben, endlich ihr sittlicher Wert und Unwert, ihr Zug zum Bösen wie ihre Hilfskraft zum Guten geschildert. Der Verf. steht auf dem Boden der *philosophia perennis*. Wenn wir einen Mangel berühren dürften, wäre es vielleicht der, daß der Verf. zuviel weiß, zuviel wahrscheinlich für manche Leser. Wir wollen sagen: das Buch ist etwas dick geworden. Ob nicht im Interesse seiner größeren Wirkung gelegen wäre, den Umfang etwas zu verkleinern? Es könnte unseres Erachtens ohne wesentliche Schädigung von Inhalt und Form geschehen.

Religion und Moral. Von Adolf Dyroff. 8° (95 S.) Berlin 1925, F. Dümmler. — Ein berufener Autor hat sich hier mit der vielgenannten Frage beschäftigt, die in Unterricht, Parlamentsverhandlungen, in Gesellschaft und Philosophie viel besprochen und leider oft bejaht wird, ob es eine Moral ohne Religion geben könne. Er will zeigen, „1. daß der Gegenstand einer religionslosen Moral zu dürftig ist, um unser Menschentum gänzlich auszufüllen, 2. daß ihr Inhalt entweder zu abstrackt und vag oder zu ungewiß und schwankend ist, um unserm ununterdrückbaren Bedürfnis nach möglichst konkreten und sicheren Geboten zu genügen, 3. daß ihr Umfang zu eng ist, um von den Grenzen unsers sittlichen Menschentums zu den übrigen Grundtendenzen unserer Gesamtnatur hinüberzufinden" (Vorwort). Es geschieht das nicht in abstrakt gehaltener, trockener. sondern in sehr ansprechender, anschaulicher Darstellung, aber mit fachmännischer Orientierung.

Glückseligkeitslehre. Von Bischof J. M. Sailer. Neu hrsg. von Josef Maria Nielen. 8° (322 S.) Frankfurt 1926, Carolusdruckerei. M 6.—. Die Bücher des einst gefeierten, tiefgläubigen und tiefinnerlichen Bischofs Sailer enthalten trotz einiger Mängel doch so viel Wahrheit, Salbung und Glauben, daß sie noch immer allen viel zu bieten vermögen. Aus dieser Empfindung heraus hat Nielen eine neue Ausgabe der „Glückseligkeitslehre", eines der bedeutendsten Werke Sailers, veranstaltet, „aus dem Wunsche nach einer brauchbaren Ethik für den katholischen Laien". Unter Glückseligkeitslehre versteht nämlich Sailer die Moralphilosophie, „weil die Sitte, das sittliche Betragen, die Freitätigkeit des Menschen in engster Verbindung mit der Glückseligkeit stehen", die das Ziel des Menschen ist.

Pädagogisches Magazin. Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik. Langensalza, Beyer & Söhne. Heft 2: Die Bildungstheorie Herbert Spencers. Von S. Abid Husain. 8° (101 S.) 1926. M 1.80. — Heft 3: Menschheitsethik. Von J. Gemmel S. J. 8° (95 S.) 1927. M 1.80.

1. Im Vorwort, geschrieben in Delhi in Indien, rechtfertigt der Verf. die Schrift mit der Bemerkung, daß „Philosophie und Bildungstheorie Herbert Spencers immer noch lebendige Mächte sind, wenigstens in den englischsprechenden Ländern". Wir kennen H. Spencer als den Philosoph des Agnostizismus und materialistisch gerichteten Evolutionismus und einer ökonomisch-biologischen Ethik. Nachdem der Verf. System und Bildungstheorie Spencers entwickelt, gibt er die Kritik, die großenteils ablehnend ist. Zum Schluß fügt er noch „ein Wort für die Deutschen und Indier" hinzu. „Im allgemeinen kann man sagen, daß die Spencersche Philosophie auf den

dem englischen Nationalleben eigentümlichen Voraussetzungen beruht und daher nicht wesentlich zu der Lösung der Probleme beitragen kann, die die obgenannten Völker beschäftigen"; doch beide können von Spencer die Wichtigkeit der körperlichen Ertüchtigung lernen, die auch für die Moral von großer Bedeutung sei.

2. Die „Menschheitsethik" wird hier verstanden als die Ethik der Menschheit, die allgemeingültige, absolute Ethik, welche Gemeingut aller Zeiten und Nationen ist, nicht als jene Teilethik, welche die sittlichen Pflichten gegen die Menschheit enthält. Und es soll nicht der Inhalt dieser Menschheitsethik, sondern die „Methodologie" kurz vorgelegt werden. So wird zuerst „Die Problemlage von seiten des erkennenden Subjekts", dann „die Problemlage von seiten der geistigen Objektwelt" vorgeführt und mit dem „Aufstieg zum Absoluten" geschlossen.

Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik. Von Siegfried Behn. 8° (320 S.) Berlin 1927, Ferd. Dümmler. M 9.75. — Friedrich II glaubte seinerzeit den verschiedenen religiösen Ansichten gegenüber gleichgültig sein zu dürfen; in den ethischen Überzeugungen, meinte er, kommen alle überein, und das genügte ihm für seine Untertanen. Doch die ethische Anarchie und Zweifelsucht, die damals noch nicht vorhanden war, ist nun allmählich der religiösen und metaphysischen nachgefolgt. Der Verf., mit Wissen und Geist begabt, möchte etwas zur Bekämpfung derselben beitragen, speziell durch eine „metaphysische Begründung der Ethik". Sie setzt sich der modernen von Kant inspirierten Ansicht entgegen, daß die Erkenntnis des metaphysischen Seins für die Erkenntnis des ethischen Sollens nichts fruchte. Er beginnt mit der Metaphysik, bespricht die verschiedenen mißlungenen Systeme, um dann in Aristoteles und noch mehr in Augustin und Thomas den Höhepunkt der Metaphysik zu finden. Vom metaphysischen Sein zum ethischen Sollen sich wendend, führt er die ethischen Systeme vor, die mit den geschilderten metaphysischen zusammenhängen, um dann die Entscheidung zu geben, die wieder teilweise in Aristoteles, mehr aber in Augustin und Thomas die wahre, christliche Ethik findet. Schöne Ausführungen über Pädagogik und Selbstmeisterung und ernste Worte über die moderne rein subjektiv gerichtete Wertphilosophie beschließen das Werk. Es zeigt eine große philosophiegeschichtliche Vertrautheit, Geist, religiöse Wärme und viele feine Bemerkungen. Es würde vielleicht noch gewinnen, wenn ein gewisser romantischer Ton in Darstellung und Sprache etwas gemildert würde zugunsten einer lichtvolleren, durchsichtigeren, klassisch schöneren Einfachheit, die nicht weniger Geist und Sinn für Schönheit, beides eignet ja dem Verf., in Anspruch nehmen würde.

Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. Von R. Erb. 8° (155 S.) Basel 1925, Helbing & Lichtenhain. — Nach dem Verf. ist Recht und Sittlichkeit, wie überhaupt alles Sein und Nichtsein, Einsicht und Wissen, Lust und Unlust, unmittelbares Erlebnis. Dieses Erlebnis läßt sich nicht weiter begrifflich analysieren. Es bedeutet zugleich die Setzung von Recht und Sittlichkeit, ihre Gültigkeit: „Alles solche Erleben involviert eine inhaltliche Setzung und damit ein inhaltliches, immanentes Gelten, in eben diesem Sinne ... eine Rechtssetzung" (S. 20). Ähnliches gilt vom Sittlichkeits- und

Unsittlichkeitserlebnis. — Der Verf., der seinen Gedanken mit Scharfsinn, wenn auch meist in abstrakter Darstellung nachgeht, hat ohne Zweifel darin Recht, daß unser Bewußtsein von Recht und Sittlichkeit, wenigstens was die allgemeineren Prinzipien betrifft, eine nicht zwar unmittelbare, wohl aber sehr spontane Erkenntnis ist und so sich ausnimmt wie ein unmittelbares Erlebnis. Aber wir können ihm darin nicht beipflichten, daß sie ihren objektiven Inhalt setzt und erzeugt; das ist überhaupt gegen das Wesen einer Erkenntnis. So kann auch Recht und Sittlichkeit nicht vom Erleben Wesen und Gültigkeit empfangen. Und wenn das subjektive Erleben letzter Grund und inappellable Instanz für Recht und Sittlichkeit ist, wer wird dann beides noch retten vor gänzlichem Untergang im Subjektivismus und Relativismus? Sicher auch der Umstand nicht, daß der Verf., wie das gewöhnlich bei der modernen Lebens- und Erlebensphilosophie der Fall ist, das Erleben sich erweitern läßt zu einem pantheistischen Allerleben Gottes. Dieses pantheistische Selbstbewußtsein wird am wenigsten geeignet sein, souveräne Selbstbestimmung und Willkür des Subjektivismus zu bannen.

Theologische Ethik. Von Georg Wünsch (Sammlung Göschen 900). 8° (126 S.) Berlin 1925, W. de Gruyter. M 1.25. — Nachdem in den Gährungsprozeß der protestantischen Theologie auch die Ethik hineingezogen worden ist, ihre letzten Fragen nach Inhalt, Norm und Beweggrund der menschlichen Lebensführung, will der Verf. in einer kurzen, aber ernst gemeinten und ernst durchdachten Arbeit die sicheren Grundlinien zeigen. Er geht von der „philosophischen", d. h. der modernphilosophischen Ethik aus und zeigt zunächst, daß die rein formale Gesinnungsethik Kants, an der sich die protestantische Theologie orientiert hat, die nämlich den sittlichen Wert lediglich vom Gehorsam gegen das Moralgesetz ableitet, ungenügend ist und überhaupt die Frage nicht beantworten kann, warum das und nicht etwas anderes Gesetz ist. Auch die neuere Materialethik, welche die Gutheit vom Objekt der Handlung herleitet, ist nach ihm ungenügend, weil sich die objektiven Werte und ihre Rangordnung unserer sichern Erkenntnis entziehen, auch sich nicht erklären lasse, woher die Verpflichtung komme. (Das wäre wohl der Fall, wenn die Vernunft nicht imstande wäre, die Zielordnung des menschlichen Lebens und deren obersten Gesetzgeber zu erkennen). So kommt der Verf. zum Schluß, daß nur eine christlich-theologische Ethik möglich sei, aufgebaut auf dem Glauben an den geoffenbarten Gott.

Die christlichen Soziallehren. Von Otto Schilling (Der katholische Gedanke XVI). 8° (198 S.) München 1926, Oratoriumsverlag. M 4.50. — Der Verf. gibt eine systematische, zusammenfassende Darstellung der altchristlichen und thomistischen Soziallehren, ihres Inhaltes und ihrer Entwicklung. Es ist zugleich eine Zusammenfassung früherer sehr gediegener Schriften des Verf.s über die Eigentums-, Staats- und Soziallehren in der alten Kirche und bei Augustin und Thomas. Das Buch soll aber zugleich eine Widerlegung sein des Tröltsch'schen Werkes „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (I. Hälfte 1912 und wieder 1915). Das kleine Buch vermag dem interessierten Leser viel zu bieten.

Volkscharakter und Wirtschaft. Von Hermann Levy. 8° (128 S.) Leipzig 1926, Teubner. M 4.20. — Indem der Verf. bedauert, daß die National-

ökonomie bisher den Einwirkungen des Volkscharakters auf die Wirtschaft wenig Beachtung geschenkt hat, will er diesem Mangel entgegenkommen. So geht er achtsam den verschiedenen Volkseigenschaften nach (er betrachtet besonders den deutschen, amerikanischen und englischen Charakter), welche hemmend, fördernd, leitend auf wirtschaftlichen Geist und Betätigung einwirken. Er glaubt zu seiner Freude sehen zu können, daß dieselben in Deutschland einer Überhastung des wirtschaftlichen Fortschrittes und einer Ökonomisierung des Lebens im Sinne amerikanisierender Tendenzen entgegenwirken.

Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Von Arnold Rademacher. 8° (224 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.40. — Das Buch greift über die Grenzen der Ethik hinaus. Von hohem Idealismus getragen, will es das „christliche Kulturproblem" der Gegenwart behandeln, nämlich die Gespaltenheit von Religion und Kultur und die Wege ihrer Wiedervereinigung. Es gliedert sich so deutlich in zwei Teile. Im ersten wird die traurige Tatsache dieser Entfremdung der heutigen Kulturmenschheit von der Religion geschildert. Das Bild ist sehr düster, aber im ganzen wahr, wenn wir auch glauben möchten, daß die Klage über den „Ghettozustand des Christentums" mehr dem tiefen Schmerz des Verf.s, als nüchterner Wirklichkeitsbetrachtung zuzuschreiben ist. Der Leser wird den Schmerz des Verf.s mitempfinden. Er wird auch vielleicht Verständnis haben für die etwas stark hervortretende Klage, daß ein bedeutender Grund der traurigen Lage in der Verständnislosigkeit vieler religiöser Menschen der modernen Kultur gegenüber liegt. Er wird aber doch glauben dürfen, daß diese christliche oder katholische Absperrung im ganzen nicht bedeutend ist und daß sie in der Verursachung der geschilderten Spaltung ganz zurücktritt gegen die anderen inner- und außermenschlichen Machtfaktoren, welche den Abfall der heutigen Kulturmenschen von der Religion bewirkt haben und beständig noch verursachen. Denn die Gespaltenheit besteht nicht objektiv zwischen Religion und Kultur in sich betrachtet, sondern darin, daß in ihren Trägern beides auseinandergefallen ist; und das nicht so bei den Trägern der Religiosität, denen wohl im allgemeinen Sympathie für alles Schöne in Natur, Wissenschaft, Kunst und technischem Fortschritt und namentlich für das Wichtigste in der Kultur, für ein sittlich hohes Menschentum zugestanden werden muß; sondern sie findet sich bei jenen Trägern der rein weltlichen Kultur, die ihre Religion verloren haben. Und so dürfte den meisten Lesern im ersten Teil das zu behandelnde „christliche Kulturproblem" als die Frage erscheinen, wie dieser modernen Kulturmenschheit die Rückkehr zu Religion und Glauben gezeigt und gegeben werden kann. — Der zweite Teil behandelt nun die Verbindung von Religion und Leben, d. h. Kultur. Er weist zuerst zwei Lebenstypen zurück, den des weltabgewandten Mystikers im Sinne des asiatischen Buddhisten und mit gehobenem Ernst den des gottabgewandten modernen Jüngers des „reinen Menschentums", um dann die zwei echten Typen dieser Vereinigung von Religion und Kultur zu behandeln. Es sind das der „religiös-mystische Lebensstil", wie er vor allem in vorherrschend beschaulichen Orden verkörpert ist, dem hohes Lob gezollt wird, und zweitens der „religiös-aktivistische", dem für unsere Zeit der Vorzug gegeben

wird. Dieses ist der der Welt zugewandte Lebensstil, in dem Sinne, daß alle weltlichen Werte, alles, was in Natur, Welt und Kultur gut ist, bejaht und gepflegt wird, aber mit religiöser Innerlichkeit — ein Gottesdienst in unmittelbarer Mitarbeit an der „Vergottung" der Welt. Mit sichtlicher Liebe entwirft der Verf. das Idealbild eines „neuzeitlichen Heiligen", eines „heiligen Diesseitsmenschen", der die ideale Verkörperung von Religion und Kultur wäre. Und er will damit zugleich Grundprinzipien für eine neuzeitliche Aszetik des Weltlebens geben; denn „die Aszetik des religiösen Aktivisten ist noch nicht geschrieben" (S. 177).

Der Optimismus des Verf.s und sein offener Sinn für alles wahrhaft Gute und Schöne in Natur und Kultur, für feine Veredlung von Natur und Mensch berühren sehr sympathisch. Ob nicht aber doch die Kultur und ihre Bejahung im allgemeinen eine genauere Umschreibung und die letztere eine kleine Milderung erfahren sollte? Dieselbe wird an bestimmter Stelle ge. geben, wo auf die Gefahren des weltlichen Kulturlebens hingewiesen wird. Aber im allgemeinen tritt sie in der Darstellung, die sich allerdings meist in idealer Höhe hält, merklich zurück gegen die Kulturbejahung. Wenn wahre Vereinigung von Religion und weltlicher Kulturarbeit und Kulturgenuß, von Gottesliebe und Natur- und Weltliebe zustande kommen soll, wird man ebensoviel wie Weltbejahung betonen müssen die innere Distanz von der Welt, Selbstbeherrschung und Selbstbesitz gegenüber der Anziehungskraft der Welt, entsprechend der Mahnung des hl. Paulus, der ja als Muster eines religiösen Aktivisten vorgeführt wird: „*Qui gaudent, tamquam non gaudentes et qui emunt, tamquam non possidentes, et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur*" (1 Kor 7,30). Diese innere Distanz und Zurückhaltung wird wohl in der christlichen Aszese jeder Zeit nach der Gottesliebe die erste Stelle behalten müssen. — Es könnte vielleicht auch mißverständlich sein, wenn gesagt wird, daß die weltliche Kultur der Religion „nicht untergeordnet", sondern „zugeordnet" sei und Christentum und Kultur eine „Gleichberechtigung des Daseins" haben (153/8). Da alles menschliche Leben und Tun, mithin auch die Kulturtätigkeit dem letzten Ziel, mithin der Religion untergeordnet sein muß, dürften diese Ausdrücke (um den Ausdruck handelt es sich nur) nicht ganz passend sein. Wenn der mystisch-aktivistische Lebensstil höher- oder doch gleichwertig erachtet wird mit dem beschaulichen, so stimmt das nach dem hl. Thomas (vgl. 2,2 q. 188 a. 6) vollständig für jenes aktive Leben, das sich in den Dienst des geistlichen Wohles des Nächsten stellt, wie im apostolischen Leben nach dem Beispiel eines hl. Paulus, nicht aber für ein anderes aktives Leben (als Lebensstand betrachtet), wie etwa das des Beamten, des Kaufmanns oder Industriellen. — Die schöne Verkörperung von Religiosität und Kulturstreben in recht vielen modernen heiligen Edelmenschen, wie dieselbe der Verf. wünscht, wird gewiß von großem Werte sein. Aber sollte das die genügende Antwort sein auf die schmerzliche Frage, die sich dem Leser im ersten Teil des Buches als Sinn des „christlichen Kulturproblems" der Gegenwart aufdrängt: wie können die vielen der Religion entfremdeten Kulturmenschen wieder zur Religion zurückgeführt werden? — Diese kleinen Bemerkungen sind aus dem lebhaften Interesse entsprungen, welche die Lesung des aktuellen, geistvollen, an Idea-

ismus, religiöser Wärme und trefflichen Ausführungen reichen Buches geweckt haben. Mögen sie in diesem Sinne aufgefaßt werden.

Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete (Wirtschaft und Staat). Von Franz X. Landmesser (Der katholische Gedanke, Bd. 18). kl. 8° (79 S.) München 1926, Oratoriumsverlag. M 2.50. — Die Schrift ist ein erweiterter Vortrag, den der Verf. auf der Herbsttagung des katholischen Akademikerverbandes in Aachen 1926 gehalten hat. Er knüpfte an frühere Tagungen an, namentlich an die von Dresden 1924, wo die heutige Spaltung zwischen Religion und Leben manche Gedankenbewegungen veranlaßt und eine doppelte Haltung ausgelöst hat, eine mehr „kulturoptimistische" und eine andere mehr „kulturkritische". Der Verf. bekennt sich zu dieser. Er findet den Grund der traurigen Spaltung zwischen Religion und Kultur in der falschen Eigengesetzlichkeit, die letztere beansprucht, nicht in der ihr gebührenden Eigengesetzlichkeit, welche den verschiedenen Kulturgebieten innerhalb ihres Bereiches ihre eigenen Gesetze und Methoden zugesteht, sondern in jener Loslösung von Religion und Unterordnung unter Gott und Sittlichkeit, die eine Verabsolutierung und „Vergötzung" derselben bedeutet; gewiß einer der tieferen Gedanken, die der ganzen Frage zugrundeliegen. Es wird das in allgemein gehaltener Darstellung betreff der zwei Kulturgebiete Wirtschaft und Staat durchgeführt. (Eine kleine Äußerung tritt aus den sonst abgewogenen Darlegungen heraus: „Darum ist es z. B. zu verurteilen", sagt der Verf., „Bildungsarbeit, Karitas, Vereinswesen, soziale Fürsorge usw. als Mittel zum Zweck zu betreiben, um durch solche Mittel etwa die von der Kirche Entfremdeten und Abseitsstehenden, auf diesem Umwege, wieder in die Kirche zu bringen" [S. 46]. Sollte das wahr sein?)

Josef Donat S. J.

Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. Von Friedrich Dessauer. gr. 8° (180 S.) Bonn 1927, Cohen. — Der etwas befremdlich anmutende Titel des Buches wird bald verständlich, wenn man sich den Begriff und Gegenstand der Philosophie vergegenwärtigt. Der Verf. bespricht die Grundursachen der Technik, die Wirkursache *(causa efficiens)*, die Wesensursache *(causa materialis* und *formalis)*, den Zweck *(causa finalis)* und unterläßt es nicht, auch auf die letzten Ursachen der Technik einzugehen. Das Buch ist aber nicht in trockenem Stil geschrieben, wie man es nach dem Titel erwarten könnte, sondern in gehobener, nicht selten schwungvoller Sprechweise. Mit Recht tritt der Verf. der Ansicht entgegen, es seien der Technik und ihrer staunenswerten Entwicklung die Übel zuzuschreiben, an denen die heutigen gesellschaftlichen Zustände leiden. Die Wurzel dieser Übel ist vielmehr die verfehlte oder besser noch die mangelnde Organisation der Wirtschaft; „man darf nicht die Opfer der Organisation als Opfer der Technik bezeichnen; man darf nicht die Opfer der Wirtschaft als Opfer der Technik bezeichnen" (S. 24). Vielmehr ist der Befehl Gottes an unsere Stammeltern: „Machet euch die Erde untertan" der Befehl der Technik (S. 31). Die Technik hat auch „ethischen Eigenwert", „in der Sprache der Religion gesprochen ist sie nicht gottesfern, sondern führt zu Gottes Thron" (S. 144). Das sind ebenso wahre als schöne Gedanken, die beweisen, daß die ganze

Auffassungs- und Darstellungsweise der Technik beim Verf. auf gesundester religiöser Grundlage beruht.

Politik aus dem Glauben. Von Ernst Michel. gr. 8° (248 S.) Jena 1926, Diederichs. — Der Verf. darf sich nicht wundern und noch weniger sich darüber beklagen, wenn sein Buch wenig günstige Besprechungen erfährt. Schon dem Stile, in dem es geschrieben ist, wird er das zuschreiben müssen; derselbe ist so unklar und unbestimmt, daß es dem Leser oft sehr schwer wird, den Sinn der Gedanken zu erfassen. Der Verf. ist Katholik und will Katholik sein; und doch sagt der protestantische Theologie-Professor Hermelinck („Christliche Welt" 1927, Nr. 5, Sp. 229), es sei kein Zweifel, daß die vom Verf. gegebene „Beschreibung des Lebens aus dem Glauben jeden Leser zunächst durchaus protestantisch anmuten wird"; doch lehnt Hermelinck im übrigen das Buch ab. Man kann es dem Verf. als Laien selbstverständlich nicht übelnehmen, daß er über keine besonderen theologischen Kenntnisse verfügt. Er wagt sich auf ein Gebiet, das ihm fremd ist. Das ganze Buch beschäftigt sich im Grunde genommen mit Fragen der Glaubenslehre, Moraltheologie, Ethik, des Kirchenrechtes. Der Verf. operiert beständig mit theologischen Ausdrücken: Gnade, Kirche, Erlösung, Übernatur, Gesetz, Natur, Glaubensleben und rein sittliches Leben, Sünde, Erbsünde und ihr Inhalt usw., er hat sich aber keine klaren und korrekten Begriffe hierüber gebildet. So leidet das Buch an Übertreibungen, Einseitigkeiten und oberflächlichen Urteilen. Auf Einzelheiten einzugehen ist leider hier nicht möglich.

Nationale Minderheiten und katholische Kirche. Von Theodor Grentrup S. V. D. (Quellen und Studien zum Nationalitätenrecht, 1). gr. 8° (174 S.) Breslau 1927, Hirt. M 7.—. Das „Minderheitenproblem" ist für die katholische Kirche und ihr Recht selbstverständlich nicht neu; es gab auch vor dem Weltkriege in vielen Staaten katholische nationale Minderheiten, deren Verhältnisse einer besonderen Regelung bedurften. Infolge der jüngsten Friedensschlüsse aber ist das Problem für verschiedene Staaten neu. Der Verf. gibt zuerst mehr die allgemeinen Normen an, nach welchen die Kirche die religiösen Verhältnisse katholischer nationaler Minderheiten zu regeln pflegt und stellt dann die tatsächlich vorgenommene Regelung vor allem für die deutschsprechenden Minderheiten in zehn uns besonders interessierenden Staaten dar (Deutschland, Polen, Rußland, Rumänien, Ungarn, Tschechoslovakei, Jugoslawien, Italien, Frankreich, Belgien). Das Buch ist inhaltlich ein zuverlässiger Führer auf diesem Gebiete und auch in sehr gefälliger Darstellung abgefaßt.

Karl von Vogelsang. Zeitwichtige Gedanken aus seinen Schriften. Von A. Lesowsky. 8° (96 S.) Wien 1927, Typograph. Anstalt. S 2.50, geb. S 3.50. — Wie sein Titel schon sagt, bringt das Büchlein nur einige Gedanken aus den Schriften Vogelsangs, des hochverdienten Vorkämpfers einer christlichen Sozialreform in Österreich und Deutschland. Die Schrift schöpft aus bereits vorliegenden Büchern; doch ist alles, was sie enthält, auch heute noch sehr lesenswert, da es die gesunden wirtschaftlichen Grundsätze sind, wie sie aus dem christlichen Glauben sich ergeben.

Josef Biederlack S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

De principio spirationis in SS. Trinitate. Auctoris Josephi Slipyj (Opera Theologicae Societatis Ucrainorum II). 8° (120 S.) Leopoli 1926, Sumpt. Theologicae Societatis. Doll. 1.—. Mit der vorliegenden Arbeit hat der Verf. den Magistergrad im *„Cursus „Magisterii"* der gregorianischen Universität erworben. Sein Ziel war, die Lehre vom Prinzip des Hl. Geistes durch die gesamte Tradition zu verfolgen, wenigstens durch Aufzeigen der Marksteine in der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Verf. erläutert zunächst die Formel der griechischen Väter *„ex Patre per Filium"* und stellt ihr die lateinische Auffassungsweise gegenüber, allerdings nur in dem einzigen Vertreter Augustinus. Hiedurch fällt ein Streiflicht auf die lateinische und die griechische Mentalität auf dem 2. Konzil von Lyon. Die Griechen faßten das *Filioque* auf im Sinn von zwei koordinierten Prinzipien, daher ihr Widerstand. Gegenüber der Ansicht des Verf.s, die lateinische und die griechische Formel ließen sich nicht auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückführen, möchte ich doch eher die augustinische Lehre als einfache spekulative Weiterbildung auffassen. Wenn man mit den Griechen sagt, der Vater verleihe dem Sohn die *spiratio activa* und bringe so durch ihn den Hl. Geist hervor, so ist dabei zu wenig beachtet, daß der Vater dem Sohn nicht verleihen könnte, was er selbst nicht ebenso besitzt, nämlich die unmittelbare *spiratio activa*. Dieses von den Griechen natürlich nicht geleugnete Glied der trinitarischen Spekulation scheint durch Augustinus mehr ins Licht gesetzt zu werden. — Die mittelalterliche Lehre geht nach Sl. aus von dem durch Abaelard zu einem trinitarischen Prinzip geformten Satz des hl. Gregor d. Gr.: *„Charitas minus quam inter duos haberi non potest."* Daher sucht sie die Notwendigkeit des Ausgangs vom Vater und vom Sohn dadurch zu beweisen, daß sie den Hl. Geist formell aus der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgehen läßt. So kommt sie aber in manchen Vertretern, wie Alexander von Hales, Heinrich von Gent u. a. zur Leugnung der vollkommenen Einheit des Prinzips. Die Lehre des hl. Thomas hätte wohl etwas eingehender untersucht werden sollen. Den Gegenpol bildet Scotus, für dessen Spirationslehre die gegenseitige Liebe überhaupt keine Bedeutung hat. Die späteren Theologen gehen den Mittelweg: der Hl. Geist geht hervor aus der mit dem göttlichen Wesen identischen Liebe, insofern sie im Vater und im Sohn ist; sie umfaßt zwar auch die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn, ohne daß aber die dritte Person mehr aus dieser gegenseitigen Liebe hervorginge als etwa aus der Liebe zum Hl. Geiste selbst. Hier scheint allerdings ein Gegensatz zu bestehen zwischen der streng theologischen und der aszetischen und homiletischen Literatur, wo noch sehr häufig die falsche Auffassung erweckt wird, als gehe der Hl. Geist ausschließlich aus der gegenseitigen Liebe hervor.

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin. Von C. Friethoff O. P. gr. 8° (78 S.) Freiburg i. Schw. 1926, St. Paulus-Druckerei. — Nach F. berühren sich der *Doctor angelicus* und der Reformator darin, daß nicht Gottes Vorherwissen von den guten Werken Ursache der Bestimmung zur Seligkeit ist, sondern umgekehrt; doch faßt Thomas die Glorie als Lohn

der Verdienste auf, was Calvin leugnet. Die bösen Handlungen sind nach Calvin von Gott gewollt, freilich aus einem anderen Grund, als sie der Sünder selbst will, nach Thomas positiv zugelassen. Nach Calvin schließt Gott die Verworfenen einfach von seiner Gnade aus, nach Thomas gibt er ihnen nur nicht jene Gnade, mit der „es notwendig ist, daß der Wille zustimmt" (vgl. S. 31), er erwählt sie nicht. Der Verf. setzt bei seiner Untersuchung die Erklärung seiner Schule von der Prädestinations- und Freiheitslehre des hl. Thomas als die richtige voraus. Vielleicht hätte ihm eine strenge Anwendung dessen, was er S. 10 von den Wirkungen der Prädestination als Ganzes und in ihren Teilen sagt, diese Erklärung für manchen angeführten Text zweifelhaft erscheinen lassen. Wenn wir mit der calvinistischen Auffassung das vergleichen, was F. S. 30/31 und wieder S. 51—56 als Lehre des hl. Thomas darlegt, so finden wir zwar andere Ausdrücke, sachlich aber möchten wir P. Marín-Sola O. P. zustimmen, der in der Lehre von dem stets unfehlbar wirksamen göttlichen Willen einen Weg zum Calvinismus sieht. (La Ciencia tomista 33 [1926] 391).

Partes animae norma gravitatis peccati. Von A. Landgraf. 8° (54 S.) Leopoli 1925, Bohoslovia. — Die mittelalterliche Theologie war geneigt, den Unterscheidungsgrund zwischen schwerer und läßlicher Sünde in den Seelenkräften zu suchen, die an der Sünde beteiligt sind. Richtunggebend war hierin Petrus Lombardus, der nach dem Vorgang des hl. Augustinus in der Seele die drei Kräfte *sensualitas, ratio inferior* und *ratio superior* annimmt. Ihnen kommt bei der Sünde eine ähnliche Rolle zu wie bei der Paradiesessünde der Schlange *(sensualitas)*, dem Weibe *(r. inf.)* und dem Mann *(r. sup.)*. Wenn der *motus ad illicitum* nur im Bereich der *sensualitas* besteht, ist ein *peccatum veniale levissimum* vorhanden; wird er kurze Zeit von der *ratio inferior* festgehalten, ist es eine eigentliche läßliche Sünde, *„mulier sola manducavit"*. Langes Festhalten des *motus illicitus* in der *ratio inferior* ist schwere Sünde, weil die *ratio superior*, der „Mann", seinen Einspruch nicht geltend macht; der höchste Grad der schweren Sünde liegt im Übergreifen des *motus illicitus* auf die *ratio superior* selbst, *„vir quoque manducat"*. Für die Weiterentwicklung hat Philipp von Grève große Bedeutung, durch Nutzbarmachung des Zweckgedankens für die Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde. Der hl. Thomas endlich stellt das klare Prinzip auf für die Unterscheidung und damit auch für die Zuteilung der Sünden an die Seelenkräfte: Die schwere Sünde ist eine *actio contra ultimum finem*, die läßliche *praeter ultimum finem*. — Die kurze Schrift gibt einen Überblick über die Lehre einer ganzen Reihe von Scholastikern, großenteils ungedruckten, und ist schon durch deren Zusammenstellung von Wert.

Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Hrsg. und untersucht von Wilhelm Jansen (Breslauer Studien zur historischen Theologie VIII). gr. 8° (XX u. 148 u. 122* S.) Breslau 1926, Müller & Seiffert. — Der Archidiakon von Arras, Clarenbaldus, verfaßte 1153 oder kurz danach einen Kommentar zu Boethius *De Trinitate*, der mitten in die trinitarischen Kämpfe jener Zeit hineinführt. Clarenbaldus wendet sich im engen Anschluß an Hugo von St. Victor, Thierry von Chartres

und Bernhard von Clairvaux gegen Abaelard und Gilbert de la Porrée. Dabei leistet er aber wenig selbständige Arbeit, sondern ist stark abhängig von dem Boethius-Kommentar *„Librum hunc"*, dessen Verfasser bisher unbekannt war. Der Herausgeber gelangt in sorgfältiger Untersuchung zu dem Ergebnis, daß *„Librum hunc"* keinem geringeren zugeschrieben werden muß als dem Kanzler Thierry von Chartres. Die Untersuchungen, die der Herausgeber den Texten vorausschickt, zeigen seine volle Vertrautheit mit dem mittelalterlichen Geistesleben; sie erweitern sich teilweise über den Gegenstand hinaus zu wertvollen philosophie- und dogmengeschichtlichen Studien. Erwähnt seien die Ausführungen über *„credulitas"* und *„fides"* (103—116). Nicht weniger ausführlich wird die theologische Zahlenspekulation des 12. Jh.s behandelt. Wenn S. 119 gesagt wird, die Versuche, die Trinität mit *rationes necessariae* zu beweisen, reichten von Anselm bis Richard von St. Victor, so ist immerhin zu beachten, daß selbst noch ein hl. Bonaventura nicht ganz davon freizusprechen ist. — Im 2. Teil werden die Texte gegeben, und zwar der Kommentar *„Librum hunc"*, der des Clarenbaldus und das Werk *„De sex dierum operibus"* des Thierry. Das erste und letzte Werk wird einfach mit Anführung der Varianten gegeben, während im Kommentar des Clarenbaldus auch die Zitate verifiziert und sonstige Literaturhinweise angebracht sind. Entgegen dem Gebrauch der Herausgeber mittelalterlicher Texte wird die moderne Schreibweise verwendet; auch scheinen die offenkundigen Schreibfehler der Handschrift ohne Anführung verbessert worden zu sein. Je ein Faksimile aus *„Librum hunc"* und aus dem Clarenbalduskommentar hätten zur Vollkommenheit der Ausgabe beigetragen.

Traité sur l'amour de Dieu composé vers 1430 par un clerc anonyme de l'université de Vienne. Publié par Jeanne Ancelet-Hustache. gr. 8° (XXV u. 62 S.) Paris 1926, Champion. Fr 25.—. Das Werk, dessen dankenswerte Veröffentlichung vorliegt, stammt von einem Schüler des langjährigen berühmten Magisters der Wiener Universität Nicolaus von Dinkelspühel († 1433), die Herausgeberin denkt an Petrus Reicher von Pirchenwart († 1436). Seine Sprache ist ein Hochdeutsch alemannischer Färbung. Es ist eine gründliche theologische Untersuchung über das Liebesgebot (Mt 22,37—40), die ganz im Sinne der Victorinerschule geführt wird. Die vollkommen interesselose Liebe Gottes ist zum Heil notwendig; Werke, deren Beweggründen irgendeine Eigenliebe beigemischt ist, und wäre es auch das Verlangen nach der ewigen Seligkeit oder die Furcht vor der Hölle, sind zwar tugendhaft, aber nicht verdienstlich. Ablässe nützen nichts, wenn man die dazu geforderten Werke, etwa Teilnahme an den Kreuzzügen gegen die Hussiten, nur verrichtet, um dem Fegfeuer zu entgehen. Abgesehen von diesen Übertreibungen geht ein Hauch warmer Frömmigkeit durch die ganze Schrift, und wenn man die Aufstellungen des Verfassers nicht als strenges Gebot, sondern als Weg zur Vollkommenheit betrachtet, so nimmt das Werk einen achtenswerten Platz in der theologisch-aszetischen Literatur ein.

Sant' Efrem Siro. Da Giuseppe Ricciotti. 8° (240 S.) Torino 1925, Marietti. L 15.—. Dem in neuester Zeit immer dringender empfundenen Bedürfnis nach einer zuverlässigen Biographie des syrischen Kirchenlehrers

will der Verf. entgegenkommen. Bei der Fülle der Legendenbildung, die sich um den Namen und die Schriften Ephrems rankt, gehörte viel Mut zu diesem Unternehmen. Nach einem geschickt entworfenen Zeitbild werden die syrischen, griechischen und lateinischen Quellen dem Inhalt nach angeführt, dann stellt der Verf. mit ruhig abwägendem Urteil nach ihnen das Leben des großen Syrers zusammen. Im Gegensatz zu Bardenhewer und Rauschen-Wittig läßt er Ephrem von heidnischen Eltern abstammen; wenigstens der Vater war ein dem Priesterstand angehörender Heide. Damit übernimmt R. auch den Bericht von der Verstoßung des Heiligen aus dem väterlichen Haus. — Die Schriften werden nicht einzeln angeführt, sondern nur die Ausgaben. Nur bezüglich des *Sermo animae utilis* und des Traktats *De poenitentia* bespricht der Verf. die Echtheitsfrage, und zwar im zustimmenden Sinn, wenn er auch Erweiterung durch den griechischen Übersetzer annimmt (S. 206—209). — Der 3. Teil behandelt die Lehre Ephrems. Einzigartig ist seine Bedeutung in der Mariologie. (Vgl. hiezu neuestens Bover, *S. Ephraem Doctoris Syri testimonia de universali B. M. V. Mediatione*, in Ephem. Theol. Lovan. 4 [1927] 161—179). Auf die syrische Anschauung über den Seelenschlaf vom Tod bis zur Auferstehung fällt aus Ephrems Schriften manches Licht, er selbst lehnt sie übrigens ab. — Das Werk ist unentbehrlich für jeden, der sich mit Ephrem, diesem wiederentdeckten Stern erster Größe unter den Kirchenvätern, näher befaßt.

Die Weltanschauung des Katholizismus. Von Peter Lippert S. J. (Metaphysik und Weltanschauung, hrsg. von Hans Driesch und Werner Schingnitz). 8° (113 S.) Leipzig 1926, Reinicke. M 5.—, Ganzl. M 6.50. — Nicht eine Philosophie des „Katholizismus" will L. bieten. Auch soll nicht das Dogmensystem der Kirche dargestellt werden. „Katholizismus" ist dem Verf. „nicht ein Gedankensystem, sondern ein System praktischer Religiosität, eine Veranstaltung, die der Verbindung der Menschenseele mit Gott dienen will" (S. 1). Daraus wird allein die Haltung des Katholizismus zur Welt herausgegriffen, und zwar die theoretische und die praktische. Dementsprechend kommen sowohl philosophische wie theologische Fragen zur Behandlung. Aus der Fülle des Gebotenen möchten wir den Abschnitt über „Ursprung und Entwicklung der katholischen Weltanschauung" hervorheben, wo im Anschluß an die entsprechenden Capita des Vatikanums „Parallelismus" und „Wechselwirkung" von Glaube und Vernunft dargestellt sind. Jedes Wort ist hier auf das Sorgfältigste abgewogen und alle Fragen in Rechnung gezogen, — die der katholische Leser stellen könnte wie die im akatholischen wachwerdenden. Im allgemeinen ist das Buch freilich auf diesen abgestimmt. Für eine Perle halten wir das Kapitel über den „Katholizismus als Metaphysik". — Bei dem gewaltigen Stoff, den der Verf. zu meistern hatte, kann es nicht überraschen, wenn man einzelnen Gedanken gegenüber die Möglichkeit einer anderen Auffassung offen halten möchte. Wenn auf S. 34 die Fähigkeit, zu sündigen, „eine Art furchtbarer Gottgleichheit, ein Ens-a-se-Sein" genannt wird, „das mit der göttlichen Autonomie die Ähnlichkeit hat, daß es absolute Anfänge, letzte Gründe zu setzen vermag", so scheint uns das ein kleines Zugeständnis an die Plastik des Stils zu sein. Denn diese Autonomie dient ja nur dazu, wie der Verf. selbst zwei Zeilen später sagt,

„die vollkommene Wertverneinung zu verwirklichen", also zu einem Mangel, einem Nichts. — Die Art, wie S. 35 die Erbsünde eingeführt wird, legt die Ansicht nahe, daß aus der Betrachtung der heutigen Weltlage eine Ursünde beweisen werden könne. L. vertritt auf S. 38 den unter den Theologen heute gewöhnlichen Satz, durch die Erbsünde sei der Mensch nicht unter seine Natur herabgedrückt worden, sondern nur aus der Erhebung auf diese zurückgesunken. Die Erhebung läßt sich aber nicht philosophisch beweisen, also auch nicht das Zurücksinken und daher ebensowenig die Erbsünde. Gott hätte den Menschen „so erschaffen können, wie er jetzt geboren wird" (Denzinger-Bannw. 1055).

Die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Betrachtungen von Schwester Isidora. Hrsg. von E. Krebs. 8° (XV u. 366 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 7.—. Es ist ohne Zweifel etwas Eigenartiges um dieses in seiner Anlage so originelle und so gedankenreiche Werk einer einfachen Barmherzigen Schwester, das der allgemein bekannte Dogmatiker der Öffentlichkeit vorlegt. Die Verfasserin bespricht der Reihe nach eine Gabe nach der andern, wobei sie aber nicht eigentlich nach einem vorausgefaßten Plan vorgeht, sondern vielmehr so, daß eine Gedankenreihe die andere auslöst. Dabei behält sie aber ihr Ziel fest im Auge, und so bleibt die Arbeit trotzdem ein Ganzes. Obwohl die Verfasserin oft von dem inneren Licht redet, unter dem sie diese oder jene Wahrheit klarer erkannte, möchten wir das Werk doch eher der dogmatisch-aszetischen als der mystischen Literatur zurechnen. — Es ist nur natürlich, und der Herausgeber macht selbst darauf aufmerksam, daß der ungelehrten Schreiberin theologische Unkorrektheiten unterlaufen sind. Es wäre nun wohl dem Buch mehr zustattengekommen, wenn diese verbessert worden wären, als daß bloß in der Einleitung darauf hingewiesen wird (S. 7—11); denn der theologisch ungeschulte Leser wird die Anwendung im einzelnen Fall nicht treffen, und es dürfte ihm auch wenig helfen, wenn z. B. zu den Ausführungen über die *visio beatifica Christi* (S. 243) nur die Anmerkung gesetzt wird: „Die Ausdrucksweise ist hier theologisch nicht ganz korrekt." Die notwendigen Korrekturen hätten der Eigenart des Buches keinen Eintrag getan, zumal es sich der Verfasserin ja nicht so sehr um Schilderung innerer Vorgänge als um Darstellung objektiver Wahrheiten hauptsächlich aus dem Gebiet der Dogmatik handelt.

Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung von Franz Brentano, hrsg. aus seinem Nachlasse von A. Kastil. 8° (XVIII u. 149 S.) Leipzig 1922, F. Meiner. M 3.—, geb. M 5.—. Prof. Kastil, der zusammen mit O. Kraus die Herausgabe des wissenschaftlichen Nachlasses B.s übernommen hat, bietet hier ein kleines religionswissenschaftliches Werk, das in den letzten Lebensjahren des Philosophen entstanden ist. Wie der Herausgeber selbst bemerkt, ist der Titel wenig zutreffend, denn B. will nicht so sehr die Lehre Jesu darstellen, sondern nur, „was ihm daran unhaltbar erschien" (IV). Das kurze Vorwort B.s gestattet einen lehrreichen Einblick in die religiöse Entwicklung seiner Jugend. In dem verhängnisvollen Irrtum, es sei das seine Pflicht, verschließt er vor aufsteigenden Glaubenszweifeln die Augen, anstatt als katholischer Theologe, die nötige Demut und Lenksamkeit vorausgesetzt, im festen Vertrauen auf die jahrtausendalte Lehre der Kirche seine Zweifel sich klar-

zumachen und dann direkt oder indirekt zu lösen. Natürlich muß bei seinem Vorgehen der künstlich aufgerichtete Schutzdamm einmal brechen. Den letzten Anstoß gab die Infallibilitätsdefinition. — Die beiden ersten Abhandlungen „Die Sittenlehre Jesu nach den Evangelien" und „Die Lehre Jesu von Gott und Welt und von seiner eigenen Person und Sendung nach den Evangelien" sind für die Kenntnis der Persönlichkeit B.s von Wert. Sie beweisen freilich zugleich, daß ein bedeutender Philosoph nicht immer auch Historiker und Dogmatiker sein muß. Dem Theologen bieten die hier gegen die wichtigsten christlichen Dogmen erhobenen Einwände kaum Neues. — Die nächste Abhandlung beschäftigt sich mit Pascals „*Pensées*" und sucht das Ungenügende der katholischen Apologetik darzutun. Manches darin trifft nun tatsächlich nur Pascal. Der Dogmatiker wird B. recht geben, daß die Erbsünde sich nicht aus den Übeln der gegenwärtigen Weltordnung beweisen lasse; sie gehört eben dem Offenbarungsinhalt an. Die Abhandlung kann dem katholischen Apologeten gewiß zur Mahnung dienen, sich seine Arbeit nicht allzu leicht zu machen. Allerdings arbeitet auch B. viel mit Pauschalgründen, so, wenn er in dem Bestreben, widersprechende Lehrentscheidungen der Kirche zusammenzustellen (S. 100—103), alles herbeiträgt, was passend scheint, ohne zu untersuchen, ob es sich um eine Definition handelt oder eine Entscheidung einer untergeordneten kirchlichen Behörde, wie beim unvermeidlichen „Galilei", oder gar um den Akt eines Rumpfkonzils, wie es die Superioritätserklärung zu Konstanz war. Selbst der Heiterkeit entbehren seine Gründe nicht ganz, z. B. wenn er den „Mangel an sicherer Verständlichkeit", den sich Jesus oft zuschuldenkommen lasse, nur so begreift: „Es bietet sich dafür kaum eine andere Erklärung, als daß er die Laien in Abhängigkeit von dem Klerus bringen wollte" (S. 65). — Geistvoll ist „Nietzsche als Nachahmer Jesu". B. zeigt, wie der Christushasser unbewußt unter dem Einfluß des Idealbildes Jesu stand, indem er sich selbst als Prophet und Messias betrachtete. Den Schluß des Werkes bildet eine „Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre", im allgemeinen schön zusammengefaßt, abgesehen etwa von dem unbeholfenen Ausdruck des Trinitätsdogmas: „Der Gott in erster Person macht, daß der Gott in zweiter Person besteht, und der Gott in erster und zweiter Person machen, daß der Gott in dritter Person besteht" (S. 134). — Es erscheint fraglich, ob das Büchlein die Stellung B.s zu Christus und der Kirche vollständig zum Ausdruck bringt; denn es läßt an Jesus und seiner Kirche so wenig Gutes, daß die gelegentliche Ehrfurcht, mit der B. manchmal spricht, kaum recht verständlich wird.

Franz Mitzka S. J.

Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Papst Pius XI. In deutscher Übersetzung hrsg. und erläutert von Prof. Dr. v. Meurers. (1.—5.) 8°. Trier, Paulinus-Druckerei. — Es ist eine für die Katholiken deutscher Zunge sehr nützliche und dankenswerte Arbeit, die der Trierer Dogmatik-Professor v. Meurers mit dieser Ausgabe der päpstlichen Rundschreiben unternommen hat und in sachkundiger und verständnisvoller Weise ausführt. Bis jetzt sind 5 Rundschreiben in dieser trefflichen Ausgabe erschienen:

1. Rundschreiben über die Einsetzung des Festes Christi Königstag, 2. Aufl. (41 S.) M 1.20;

2. Rundschreiben über die Förderung der hl. Missionen (46 S.) M.20;
3. Rundschreiben über den hl. Franziskus v. Assisi zu seinem 700. Todestag (46 S.) M 1.20;
4. Apostolischer Brief zum 200jährigen Jubiläum der Heiligsprechung des hl. Aloysius von Gonzaga (32 S.) M —.80;
5. Rundschreiben über die bedrängte Lage der Kirche in Mexiko (31 S.) M 1.—.

Die Ausgabe hat die ausgezeichnete Eigenart, daß sie die Lehren und Weisungen der päpstlichen Rundschreiben den weitesten Kreisen auch der Laienwelt leicht zugänglich macht: sie bietet nicht bloß eine vorzügliche, gewandte und fließende Übersetzung, sondern durch die Textgestaltung: entsprechende Überschrift der einzelnen Abschnitte und Schlagworte am Rande, werden Inhalt, Gliederung und Gedankenfolge der Rundschreiben zur klaren Anschauung gebracht; der tiefe und reiche Gehalt derselben wird so in angenehmer und faßlicher Weise dargeboten und auch entsprechender praktischer Verwertung in Predigten, Vorträgen, Unterweisungen leicht zugänglich gemacht. Einer solchen praktischen Verwertung dienen noch in vorzüglicher Weise die Erläuterungen, die der Herausgeber jedem einzelnen Rundschreiben anfügt, in denen er insbesondere den ganzen Aufbau des betreffenden Rundschreibens in übersichtlicher, synoptischer Weise zur klaren Anschauung bringt, mit Nachdruck auf seine Bedeutung hinweist und praktische Winke zur Ausführung der päpstlichen Lehren und Mahnungen gibt. Diese Erläuterungen sind nicht wenig wertvoll; v. M. spricht da sehr zutreffende und klare Worte über Fragen, Bedürfnisse, Gefahren der Gegenwart, wie Aufgaben des Staates und Grenzen der Staatsgewalt, Jugendbewegung, Franziskusideal, Laizismus, moderne Mode u. a. Wenn man neben diesen Vorzügen der Trierer Ausgabe noch beachtet, daß die hochverdiente Paulinus-Druckerei den einzelnen Heften der Sammlung eine geschmackvolle und geradezu vornehme Ausstattung verleiht, darf die Ausgabe als ideal bezeichnet werden. Man empfindet Bedauern, daß die früheren päpstlichen Rundschreiben sowohl Pius XI wie seiner Vorgänger nicht in ähnlicher Weise einem weiteren Kreis der deutschen Katholiken dargeboten wurden, und der Wunsch und die Hoffnung drängen sich auf, daß die herrlichen Rundschreiben der Päpste als die wahren Leitsterne vor anderen Lichtern und Wegweisern auch im öffentlichen kulturellen, sozialen und politischen Leben theoretisch und praktisch die ihnen gebührende Beachtung, Anerkennung und Folgsamkeit finden mögen; es werden dann manche Umwege und Entgleisungen und Irrwege von vornherein vermieden werden.

La mediación universal de la virgen María en las enciclicas de Leon XIII por el P. José M. Bover S. J. 12° (60 S.) Barcelona 1925, Congregacion de la Immaculada, Lauria 13. — Der Verfasser der vorstehenden Schrift hat sich schon durch mehrere Broschüren und Artikel in Zeitschriften um die Lehre der Mittlerschaft Marias verdient gemacht und nicht wenig zur Klärung und Förderung der Frage beigetragen. Die obige Schrift ist ein solcher Beitrag und zwar ein recht trefflicher. B. bringt die ungemein reichhaltige und tiefe Lehre Leos XIII zu klarer und geordneter Darstellung. Der Papst lehrt nicht bloß im allgemeinen die Mittlerschaft Marias, sondern er legt ihre Grundlagen und ihre sozusagen konstitutiven Elemente dar und erklärt und

begründet sie, so namentlich ihre geistige Mutterschaft den Erlösten gegenüber, ihre Mitwirkung zur Erlösung, ihre aktuelle Fürbitte und Gnadenvermittlung im Himmel. Vor allem die geistige Mutterschaft Marias wird von Leo XIII allseitig beleuchtet und tief erklärt: Schon im Protoevangelium erscheint sie vorausverkündet, in dem Fiat der Mutter Gottes bei der Verkündigung ist sie grundgelegt, auf dem Kalvarienberge wird sie sozusagen konstituiert, vollendet und proklamiert. Diese Mutterschaft ist nicht bloß eine Adoption, sie ist ein großes Geheimnis, eine geistige Empfängnis und Geburt der Erlösten aus Maria. — Mit dieser Mutterschaft hängt die Mitwirkung zur Erlösung auf das innigste zusammen: Maria hat zu ihr mitgewirkt durch ihre freie Zustimmung, Mutter des Erlösers zu werden; durch ihre Teilnahme am Kreuzesleiden und -Opfer des Erlösers, durch ihre vielfachen und hervorragenden Verdienste; und diese Mitwirkung Marias zur Erlösung ist gleichfalls schon im Protoevangelium vorher verkündet. — Maria nimmt endlich auch teil an der aktuellen Ausspendung der Gnaden; sie ist die Vermittlerin derselben oder die *administra* bei ihrer Austeilung. Auch diese Seite der Mittlerschaft Marias findet bei Leo XIII eine tiefere Begründung und Erklärung. Der letzte Grund derselben ist die freie Anordnung Gottes; aber diese Anordnung ist nicht willkürlich; sie gliedert sich harmonisch ein in den ganzen Erlösungsplan: Maria hat Christus das menschliche Leben geschenkt; so sollte sie auch den Gliedern Christi das Leben schenken, freilich nicht das menschlich-leibliche, sondern das übernatürlich-geistige; sie hat zur Erlösung, zur Erwerbung der Gnaden mitgewirkt, und so sollte sie auch Anteil haben bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte, bei der Spendung der Gnaden; ihre Mitwirkung zur Erlösung wäre sonst ganz unharmonisch unterbrochen und ein unfertiges Stückwerk. Damit wäre ein kurzer Abriß der Lehre Leos XIII über die Mittlerschaft Marias geboten, wie sie B. in klarer, ansprechender Weise dargelegt hat. Vielleicht wäre es richtiger und logischer gewesen, die Mitwirkung Marias zur Erlösung vor ihrer geistigen Mutterschaft zu behandeln, weil sich ja doch diese letztere aus jener ersteren als ihrem Fundament ergibt. Wenn der Verf. bei Erwähnung des Ausspruchs, daß alle Gnaden durch die Hände Marias gehen, bemerkt, diese Redeweise sei zwar eine Metapher, aber sie lege nahe, daß Maria *instrumentaliter physice* mitwirke bei der Hervorbringung der Gnade in der Seele, so hat diese letzte Ansicht wohl gar keine Begründung in der Lehre Leos XIII und in sich auch keine oder jedenfalls nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit; ja diese von nur wenigen Theologen vertretene Ansicht dürfte der Lehre, um die es sich handelt, eher abträglich als zuträglich sein; sie ist auch keineswegs in der Lehre des hl. Thomas begründet. — Der Verf. verdient Dank sowohl für die klare und treffliche Darlegung der Lehre Leos XIII wie auch für die einleitenden, sehr entsprechenden Vorbemerkungen, die auch ihrerseits zu einer richtigen Auffassung und einem klareren und tieferen Verständnis der Mittlerschaft Marias beitragen.

Wesen und Werden des Glaubens nach katholischem Verständnis. Von Engelbert Krebs. 8° (32 S.) Karlsruhe 1926, G. Braun. M 1.20. — Diese Broschüre ist nicht etwa eine theologische Untersuchung der schwierigen Kontroversfrage über die *analysis fidei*, sondern sie soll vielmehr Nichttheo-

logen ein tieferes Verständnis von Wesen und Werden des Glaubens vermitteln. Für diesen Zweck ist die Schrift vorzüglich geeignet. In 6 Abschnitten wird, in engem Anschluß an das Vatikanische Konzil, der richtige Begriff des Glaubens, seine Übernatürlichkeit, seine vernünftige Unterbauung, sein Werden, das Wissen im Glauben und endlich das Leben im Glauben dargelegt. Die Darlegungen sind klar und warm gehalten und sehr geeignet, Mißverständnisse, Unklarheiten, Vorurteile und Zweifel zu zerstreuen und Liebe und Hochschätzung für den wahren katholischen Glauben zu wecken und zu fördern. Für jeden gebildeten Laien gilt von der Schrift: *tolle, lege;* aber auch Theologiestudierenden und Geistlichen wird sie treffliche Dienste leisten.

De Transsubstantiatione secundum s. Thomam. Oratio habita a Joachim Puig de la Bellacasa S. J. 4° (31 S.) Barcinone 1926, Typographia cath. Casals, Caspe 108. — Diese Inaugurationsrede ist eine tiefgehende und scharfsinnige Untersuchung über zwei Fragen bezüglich der Transsubstantiationslehre des hl. Thomas. Der Verf. gibt die Fragen mit folgenden Worten wieder: *Et primo quidem controvertitur, an panis substantia in Eucharistia secundum Angelicum destruatur (ita ut nihil ejusdem remaneat), de altero autem, an secundum eundem Doctorem Christi corpus sub speciebus efficiatur.* Wenn der Verf. hier von einer *efficientia corporis Christi* spricht, so ist das nicht gerade von einer *productio* oder vielmehr *reproductio* zu verstehen, die einige Theologen behaupten, sondern die Frage ist nur die, ob sich die *actio transsubstantiativa* auf den Leib Christi als *terminus* erstrecke; das ist ja auch der Fall, wenn derselbe Leib gegenwärtig gesetzt und mit den Akzidentien des Brotes entsprechend verbunden wird. — Je nachdem nun diese Fragen bejaht oder verneint werden, ergibt sich natürlich eine total verschiedene Auslegung der Transsubstantiationslehre des hl. Thomas. Neuere Theologen, wie Billot und de la Taille u. a. verneinen beide Fragen und schreiben infolgedessen dem hl. Thomas eine Transsubstantiationslehre zu, die nicht bloß schwierig und geheimnisvoll ist, sondern wohl nicht einmal begrifflich erfaßt und formuliert werden kann. Dem gegenüber weist der Verf. nach, daß nach der Lehre des hl. Thomas beide Fragen zu bejahen sind, und so wurde der hl. Thomas von jeher von den Theologen, auch den Dominikanertheologen erklärt. Bei genauer Prüfung wird man dem Verf. nur zustimmen können; seine Schrift ist ein wertvoller Beitrag zur schwierigen Transsubstantiationsfrage.

Josef Müller S. J.

Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie von Johann Lenz. 8° (123 S.) Trier 1925, Paulinusdruckerei. M 3.20. — Die Theologie Gregors von Nyssa hat immer wieder besondere Beachtung gefunden. Es sind namentlich seine Anschauungen über die Gotteserkenntnis, über anthropologische und eschatologische Fragen, in denen sich Gregor zum Teil sehr stark von Origenes beeinflußt zeigt, denen die größte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Lenz hat nun eingehend die Christologie Gregors studiert und seine Bedeutung auf diesem Gebiete in helles Licht gestellt. Gregor ist zunächst im Kampfe gegen Eunomius für

die Gottheit des Erlösers eingetreten und hat dabei in der Entwicklung des Schriftbeweises selbst Athanasius, Basilius und den Nazianzener übertroffen. Gegen Apollinaris hat Gregor ein besonderes Verdienst an der Klarstellung der Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus. Große Bedeutung kommt ihm aber auch zu, weil er als erster in solcher Ausführlichkeit die Einheit der beiden Naturen in einer Person behandelt und für den späteren Kampf zwischen den Antiochenern und Alexandrinern in der Sache wenigstens, wenn auch nicht in allem in der Form, genaue Richtlinien gegeben hat. Lenz hat auch die herkömmliche Anklage gegen den Nyssener über seinen Mißbrauch der Philosophie in der Theologie richtiggestellt und gezeigt, wie sehr Gregor das *Depositum fidei* in den Vordergrund gerückt hat. Die Darstellung K. Holls konnte in manchen Punkten korrigiert werden. Die vorliegende Arbeit ist wieder ein anregendes Beispiel dafür, wie dankbar und nützlich solche Väterstudien für die Theologie sind.

Franz Pangerl S. J.

Kirchengeschichte

Le Calice d'Antioche, par Guillaume de Jérphanion S. J. (Orientalia Christiana 27). (175 S.) 1926. — Araber fanden 1920 beim Ausschürfen eines Brunnens bei Antiochia am Orontes einen altchristlichen Schatz, zu welchem auch ein 19·22 cm hoher altchristlicher, stark oxydierter Silberkelch gehörte. Nach New-York geschafft, fand derselbe in dem amerikanischen Gelehrten Gustav Eisen einen eifrigen Forscher aller seiner Eigenheiten und besonders seines Alters, welch letzteres bis auf das erste christliche Jahrhundert, nach dem Zeugnisse seiner künstlerischen Ausstattung, hinaufreichen soll. — Der Verfasser der vorliegenden Monographie, P. Jérphanion S. J., Professor am römischen orientalischen Institut, behandelt mit Benützung von 42 einschlägigen Werken und mit Beifügung von 50 Abbildungen die Frage der zeitlichen Herkunft des Kelches mit Zuhilfenahme der peinlichst gewissenhaften Kritik der künstlerischen Ausstattung des Kelches und kommt zu dem Schlusse, daß der Kelch um 500 nach Christus angefertigt ist, dabei jedoch einen künstlerischen Wert einziger Art besitzt. Die gelehrte Abhandlung beweist, mit welcher Sorgfalt das päpstliche orientalische Institut auf alle Einzelheiten des christlichen Altertums einzugehen bemüht ist.

Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du 12 siècle, par B. Leib (Orientalia Christiana 9). (131 S.) 1924. — Bei der heutigen Aktualität der Unionsfrage ist es uns interessant, durch den Verfasser mit den beiden bisher nicht veröffentlichten griechischen Schriften über die Frage des ungesäuerten Brotes bekannt gemacht zu werden. Die eine wird dem Erzbischof Simeon II von Jerusalem, die andere Johannes von Antiochia zugeschrieben. Beide verteidigen den orientalischen Standpunkt gegen die Lateiner. Für die Sorgfalt, mit welcher der Verfasser die beiden, in der Broschüre nur 43 Seiten einnehmenden Abhandlungen allseitig wissenschaftlich prüft, bürgt uns die dabei benützte reichliche Bibliographie, 77 Werke occidentalischer und orientalischer Gelehrter umfassend.

Nach einer historischen Einleitung über die Streitfrage des ungesäuerten Brotes werden die von den Lateinern und den Griechen in der Frage festgehaltenen Grundsätze mit ihren entsprechenden Begründungen vorgeführt und dann die bisher unbekannten Schriften kritisch behandelt und in ihrem Texte wiedergegeben. Der Ton der ersten Schrift ist höflicher, weil sich der Verfasser an die Lateiner selbst wendet, doch fehlt die Sorge für die historische Wahrheit, der Verfasser der zweiten Schrift wendet sich an einen andern Orientalen gegen den Occident in heftigem Tone. Beide Verfasser beschreiben die Lateiner als ein ungebildetes, auf seine Ideen versteiftes Volk mit engem Gesichtskreise und mit größerem Mangel an Logik als an gutem Willen. Die Griechen wünschen die Union, ohne jedoch in ihren Ansprüchen nachzugeben, doch sind sie bereit, den Occidentalen mit Rücksicht auf ihre Schwäche aus christlicher Liebe gewisse Zugeständnisse zu machen.

Theologiestudierenden wäre die Broschüre für die darin behandelte Frage sehr zu empfehlen.

Chronica Ecclesiae Arbelensis ex idiomate syriaco in latinum vertit Fr. Zorell S. J. (Orientalia Christiana 31). (64 S.) 1927. — Am Anfange unseres Jahrhunderts fand A. Mingana ein syrisches Werkchen, welches leider am Anfange und am Ende verstümmelt, vom Jahre 100 nach Christus beginnend, bis zum Anfange des sechsten Jahrhunderts die Geschichte der Kirche von Arbela in Mesopotamien, der Reihe ihrer Bischöfe nach, beschreibt. Die Wichtigkeit dieses historischen Dokumentes bezeugt Harnack, welcher dasselbe als in seiner Weise einzig für die erste Verbreitung des Christentums im Oriente nennt. Bisher nur französisch übersetzt, wird uns das Werk nunmehr in lateinischer Sprache geboten. Eine Karte der Kirche Mesopotamiens mit ihrer Metropole Arbela und ein nach neun Rücksichten aufgestelltes Verzeichnis von im Werke erwähnten Personen, Ortschaften, Schriftstellen und theologischen Wahrheiten erhöhen angenehm die Brauchbarkeit des Werkchens.

Der Verfasser der Geschichte der Kirche von Arbela selbst scheint Nestorianer gewesen zu sein, läßt sich lobend über Theodor von Mopsuestia und Nestorius aus, welch letzteren er sogar als Martyrer darstellt, Cyrillus von Alexandria dagegen wird der zweite Pharao genannt, und soll mit seinem Dogma den Occident verwirrt haben. Der Primat Petri über die andern Apostel wird klar ausgesprochen (S. 63), ebenso heißt es (S. 15), die Apostel hätten die Kirche auf dem unüberwindlichen Felsen Petri gegründet. Die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und besonders der „seligen Mutter des Heilands und Erlösers der Welt" ist dem Verfasser als gut und heilsam wohl bekannt.

L'oecuménicité du fruit de la messe, par M. de la Taille S. J. (Orientalia Christiana 30). (36 S.) 1926. — In einer Zeit, in welcher die Frage der Union mit den Orientalen so lebhaft behandelt wird, ist es von großer Bedeutung, alles uns Katholiken mit unseren getrennten Mitchristen noch einigende zwecks Erreichung der vollen kirchlichen Einigung, nachdrücklich hervorzuheben. Mit den im sechzehnten Jahrhundert seitens der Orientalen gegen die Neuerer im Westen feierlich festgehaltenen sieben Sakramenten, verblieb auch dem heute unserer Gemeinschaft nicht angehörigen Oriente

das hl. Meßopfer. Sieht andererseits die katholische Kirche dasselbe Geheimnis unseres Glaubens als den Mittelpunkt ihres äußerlichen religiösen Kultus an, so entsteht eine doppelte Frage: 1. Wie nehmen die von uns getrennten, aber im guten Glauben lebenden Orientalen an der Frucht der katholischen hl. Messe teil? 2. Welchen Nutzen ziehen die Orientalen aus den Messen ihrer eigenen gültig geweihten Priester?

Der Verfasser geht mit großer Klarheit und schrittweise voran und untersucht zuerst den Nutzen des katholischen Meßopfers für die Lebenden. Seine stets wissenschaftlich begründeten Antworten lauten: 1. Die in gutem Glauben befindlichen und so zur Seele der katholischen Kirche gehörenden Orientalen nehmen an dem hl. Meßopfer durch allgemeine Darbringung desselben durch die ganze katholische Kirche teil, zu deren Seele sie durch ihren guten Glauben gehören.

2. Einzelnen, auch im guten Glauben befindlichen Orientalen, kann das Recht der besonderen Teilnahme an der Darbringung der hl. Messe etwa durch Spendung eines Stipendiums nicht zugebilligt werden. Diese besondere Darbringung der hl. Messe in Gemeinschaft des Priesters, gehört zur äußeren Rechtssphäre der katholischen Gemeinschaft, welcher sich auch die in gutem Glauben lebenden Orientalen nicht angeschlossen haben. Die besondere Darbringung der hl. Messe seitens eines Orientalen wäre jedoch in dem Falle zulässig, daß das hl. Opfer zwecks Anschlusses des Bittstellers an die katholische Kirche gewünscht wird.

3. Fürbittweise können die Gnaden der hl. Messe den lebenden Orientalen zugewandt werden. Hierzu ist die wirkliche Einheit mit der Kirche nicht nötig, sondern es genügt die mögliche Einheit. Somit ist eine fürbittweise Zuwendung vor allem gestattet, damit und weil dadurch der Anschluß an die Kirche gefördert werde.

4. Die im Fegefeuer befindlichen Seelen verstorbener, einst im guten Glauben befindlicher Orientalen nehmen an der allgemeinen Frucht aller hl. Messen teil, besonders aber derjenigen, welche ausdrücklich für die armen Seelen dargebracht werden.

5. Bei der Darbringung der hl. Messe für eine einst außerhalb der katholischen Kirche lebende, jetzt verstorbene Einzelperson handelt es sich wieder um eine Angelegenheit äußerlicher, kirchlicher Rechtsbefugnis. Weil eine solche Seele zu ihren Lebzeiten nicht der katholischen Kirche angeschlossen war, ist eine solche Einzeldarbringung der hl. Messe unzulässig. Doch kann einer solchen Seele fürbittweise geholfen werden, indem ihr gerade durch die Fürbitte ein möglichst großer Anteil der allgemeinen Frucht einer für die armen Seelen dargebrachten hl. Messe zugedacht wird.

6. Bezüglich der Messen der von der katholischen Kirche getrennten orientalischen Priester hält der Verfasser die Ansicht des großen Theologen Suarez: Jeder zur katholischen Kirche nicht gehörige Priester opfert in der hl. Messe das Opfer der Kirche auf kraft des von ihm bewährten Weihecharakters, welcher jenen Priester mit der Kirche vereinigt. Schon vor Suarez hatte Gabriel Biel hervorgehoben, daß ein solches Opfer Gott angenehm sein und deswegen Segen bringen kann. — Nur wenn der nichtkatholische Priester bei der hl. Messe in vorwiegender Meinung jede Verbindung mit der katholischen Kirche abweisen würde, verlöre er die wesentlich notwendige

Absicht, das hl. Opfer als Vertreter der allgemeinen Kirche zu feiern und würde tatsächlich keine hl. Messe halten.

Mit Recht regt der Verfasser seine Leser zur Freude darüber an, daß den von uns getrennten orientalischen Christen die hohe Gnade der gültigen hl. Messe noch geblieben ist, stets vorausgesetzt, daß jene Geistlichen gültig geweiht sind.

De Oriente documenta et libri (Orientalia Christiana). (51 S.) 1927. — Das vorliegende Heft der päpstlichen orientalischen Akademie bietet uns im ersten Artikel interessante Neuigkeiten über die letzte antireligiöse Entwicklung des russischen Bolschewismus. Prinzipiell hat die Sowjetregierung ihre alte Gegnerschaft der Religion nicht aufgegeben, doch sollen weniger Gewaltmittel, als stille nachdrückliche Arbeit in besonderen Organisationen wider die Religion verwendet werden.

Im zweiten Artikel macht P. Spačil auf das große Werk des Assumptionisten P. Jupin aufmerksam, welcher die Dogmatik der von uns getrennten Orientalen wissenschaftlich systematisch zusammengestellt hat. Das ganze Werk soll drei Bände umfassen, uns liegt der erste Band vor. Zwei Ursachen erschweren die Bearbeitung des Stoffes, ungenügende Quellenausgabe und mit der Zeit fortschreitende Schwankungen und Unstimmigkeiten der orientalischen Theologen.

P. Leib S. J. behandelt im dritten Artikel ein französisches Werk über das 11. Jahrhundert, das Jahrhundert der Reform, in welchem das Papsttum durch seine eingreifende Tätigkeit sich im hellsten Lichte als das Herz der Christenheit erwies.

Gelegentlich der elften Jahrhundertfeier der Geburt des hl. Slawenapostels Cyrillus bespricht P. Sakač S. J., wie wirksam die Verehrung jenes großen Apostels durch das alte Rom gefördert sei, während Konstantinopel, das neue Rom, die beiden Slawenapostel ignoriert.

Unter den am Ende beigefügten bibliographischen Notizen verdient das Werk des Olmützer Theologieprofessors Dr. Cinek besondere Aufmerksamkeit (Über die religiöse Frage in den ersten Jahren unserer Unabhängigkeit. Tschechisch, 321 S.) Mit anerkennenswerter Mühe hat der hochwürdige Verfasser alle Schwankungen der Abfallsbewegung von der Kirche in der Tschechoslowakei, nicht bloß im äußeren Auftreten, sondern auch in der von der alten katholischen Wahrheit abschwenkenden Negierung übersichtlich so klar zusammengetragen, wie wir sie schwerlich anderswo finden. So erfahren wir, daß die „tschechoslowakische Kirche" auf ihrem 1921 gehaltenen Konzile erklärt hat, ihren Anhängern noch keine bestimmten Dogmen vorstellen zu können, weil der mangelhafte Fortschritt der Wissenschaft eine Bestimmung verhindere. — Trotzdem wurde in Serbien für die neue Gemeinschaft ein Bischof geweiht, welcher unter seinen Anhängern besonders zahlreiche Gegner fand, als einer der Führer der Abfallsbewegung einen „Katechismus der tschechoslowakischen Kirche", mit Negierung aller christlichen Glaubenswahrheiten, das Dasein eines persönlichen Gottes eingeschlossen, veröffentlichte. Der geweihte Bischof mit wenigen Anhängern gaben alsdann 1924 die tschechoslowakische Kirche auf und unterstellten sich als „orthodoxe" Kirche den Serben. Dagegen erklärte die „tschechoslowakische

Kirche" 1924 in ihrem Konzil, ein einziges Dogma sei zu halten, d. h. das Dasein Gottes. Bischöfe seien durch Volksbeauftragung allein zu ordinieren, Priester dagegen durch Bischöfe, nach neuem Ritus. — Die Abfallsbewegung unter den Ruthenen in Karpathenrußland hat große Uneinigkeit unter den Abgefallenen hervorgerufen. Die beiden Parteien, die serbische und die byzantinische, exkommunizieren sich gegenseitig. Der tschechische Protestantismus ist durch die freie Bibelkritik zur Ablehnung jeglicher übernatürlicher Autorität und zur vollen Auflösung gelangt.

Der Wert des Werkes von Dr. Cinek wird besonders erhöht, weil der hochw. Verfasser die Gegner mit ihren eigenen Worten reden läßt und nur hie und da kurze Bemerkungen leidenschaftslos hinzufügt.

Bukarest. Felix Wiercinski S. J.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Zweite Abteilung 1560—1572. V. Band. Nuntius Biglia 1565—1566 (Juni). Commendone als Legat auf dem Reichstag zu Augsburg 1566. Im Auftrage der Histor. Kommission der Akademie d. Wissenschaften in Wien bearb. von Ignaz Philipp Dengel. gr. 8° (XCIII u. 272 S.) Wien 1926, Hölder-Pichler-Tempsky. — Nach langer Unterbrechung durch die unruhigen Zeiten ist endlich wieder ein Band der Nuntiaturberichte aus Deutschland erschienen. — Wegen der großen Bedeutung des Augsburger Reichstages für die Gestaltung der religiösen Verhältnisse im römisch-deutschen Kaiserreich sandte der Papst nicht nur den neu ernannten Nuntius Melchior Biglia nach Augsburg, sondern auch einen eigenen Legaten, den erfahrenen und gewandten Diplomaten Giovanni Francesco Commendone. Da der zur Augsburgischen Konfession neigende Kaiser Maximilian II auf diesem Reichstage eine „Religionsvergleichung" herbeiführen wollte, war es die erste Aufgabe des Legaten, ihn von diesem Vorhaben abzubringen. Es gelang ihm über Erwarten gut. Seine zweite Aufgabe war, die Reichsstände zur Annahme des Konzils von Trient zu bewegen. Das war bei der großen Abneigung der mächtigen protestantischen Reichsstände in allgemeiner Versammlung nicht zu erreichen und würde nur zu großen Streitigkeiten geführt haben. Dagegen gelang es der Geschicklichkeit Commendones, die katholischen Reichsstände in ihren gemeinsamen Gutachten dazu zu bewegen. Auch bei dem Papste Pius V errang Commendone einen bedeutenden Erfolg. Die katholischen Reichsstände erkannten als einzigen Weg zur Erhaltung des Friedens im Reiche die Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens vom Jahre 1555. Weil aber dieser Friede für die katholische Kirche große Nachteile enthielt, wollte der heilige Papst Pius V von seiner Bestätigung nichts wissen und drohte mit einer feierlichen Verwahrung gegen den Reichstagsschluß. Das würde die kirchliche Rechtslage im Reiche gründlich erschüttert haben. Daher ließ der Legat von seinen Theologen Petrus Canisius, Ledesma und Nadal Gutachten ausarbeiten über die Frage, ob der Augsburger Religionsfriede mit den vom Konzil von Trient anerkannten Glaubenssätzen im Widerspruch stehe. In voller Übereinstimmung erklärten alle drei, daß der Friede mit der kirchlichen Disziplin und den Reformdekreten des Konzils nicht im Einklang stände, aber den dogmatischen Satzungen des Konzils keinen Abbruch tue,

und daher bestätigt werden dürfe und unter den bestehenden Verhältnissen bestätigt werden müsse. Sie gewannen auch den hl. Ordensgeneral Franz Borja für ihre Ansicht. Schließlich ließ sich der Papst durch den Gesandten Commendones umstimmen und gestattete die Bestätigung. Von einer feierlichen Verwahrung war nun nicht mehr die Rede. Mit vollster Zufriedenheit schieden die katholischen Stände vom Reichstage, der ihnen so große Sorge bereitet hatte. Kaiser Maximilian II war zwar seiner inneren Gesinnung nach noch immer für eine Religionsvergleichung, die ihrer Natur nach zu nichts anderem als zu einer teilweisen Aufgabe der katholischen Glaubenslehren geführt haben würde, mußte aber wegen der Türkengefahr und wegen der Unterstützung, die ihm der Papst versprochen hatte, seine Wünsche zurückstellen. Er erwies sich daher gegen die katholischen Stände und gegen die Vertreter des Papstes so entgegenkommend wie nie vorher. Die Berichte des Nuntius und des Legaten geben hierüber den erwünschten Aufschluß; halten sich aber dabei wohl allzusehr an das äußere Auftreten des Kaisers, der besonders in Augsburg eifrig den katholischen Gottesdienst besuchte und an den katholischen Festlichkeiten teilnahm. Ob er auch die Kommunion unter einer Gestalt empfing, bleibt zweifelhaft. Doch galt er jetzt als guter Katholik. — Die Sammlung dieser wichtigen Berichte war mit großen Schwierigkeiten verbunden. Da sie unter den Nuntiaturberichten des Vatikanischen Archives nicht vorhanden sind, mußte in verschiedenen andern Archiven gesucht werden. Mit Unterstützung hervorragender Männer, unter denen an erster Stelle der jetzt regierende Papst Pius XI zu nennen ist, konnte D. die Berichte in ausreichender Vollständigkeit zusammenbringen. Anders verhält es sich mit den Antworten aus Rom, für die in andern Beständen des Vatikanischen Archives Ersatz gesucht werden mußte. Die Ausgabegrundsätze sind dieselben geblieben, wie in den früheren Bänden der Historischen Kommission. Die wichtigeren Berichte werden vollständig nach den Originalen, so weit diese vorhanden sind, oder nach Registerabschriften abgedruckt; weniger wichtige in den ergänzenden Erläuterungen am Schlusse der Berichte im Auszuge hinzugefügt. So reiht sich dieser in vieler Beziehung sehr wichtige Band würdig an seine Vorgänger an. Möge es der Kommission gegönnt sein, die Sammlung bis zum Jahre 1672 bald zum Abschlusse zu bringen.

Prameny k dějinám duchovenstva v době předhusitské a Husově (Quellen zur Geschichte der Geistlichkeit vor und zur Zeit des Hus). Hrsg. von Aug. Neumann O. S. A. gr. 8° (239 S.) Olmütz, Nakladem Matice Cyrilometodějské. Kč 24.—. Der sittliche und wissenschaftliche Stand der Ordens- und Weltgeistlichkeit im Zeitalter Kaiser Karls IV und seines Nachfolgers Wenzel wird in den neuen Geschichtswerken meist sehr ungünstig beurteilt. Den Ordensleuten wirft man Gewinnsucht, Mißachtung des Gelübdes der Armut, Mangel an Bildung und Wissen vor[1]), der Weltgeistlichkeit Vernachlässigung der Seelsorge und der Residenzpflicht, unsittlichen Lebenswandel und Mißachtung des Zölibates. Von der Berechtigung dieser verallgemeinerten und weitgehenden Anklagen sind die meisten Geschichtschreiber so überzeugt, daß sie dem gewissenhaften und umsichtigen Verfasser einer neuen Lebensgeschichte des böhmischen Reformators Hus, Sedlák, Verdrehung der Quel-

[1]) Vgl. Novotný, Náboženské hnutí české ve 14. a 15. sto 55 ff.

len vorwerfen, weil er in der Auffassung der Visitationsakten etwas anderer Meinung ist.[1]) Nun hat der Augustiner-Eremit Aug. Neumann die wenigen noch vorhandenen Quellen jener Zeit aus den verschiedenen Ordensarchiven in Rom und Böhmen und aus anderen Archiven gesammelt und bietet sie hier in zuverlässigen Texten. Die Akten selbst sind ausschließlich in lateinischer Sprache, aber die Einleitungen und kurzen Anmerkungen dazu sind leider in der dem Auslande weniger bekannten tschechischen Sprache geschrieben. Das Ergebnis ist: nicht nur Novotny, auch Loserth, Tomek und andere neuere Geschichtschreiber haben in der Beurteilung des sittlichen Standes der Ordensleute und der Weltgeistlichkeit sich geirrt und ihre Darstellungen sind in vielen Punkten mit den Quellen nicht in Übereinstimmung zu bringen. Bei den Augustiner-Eremiten, deren Archivbestände sowohl in Rom als auch besonders in Prag besser erhalten sind, ist es klar, daß die Generalkapitel und Visitatoren sehr auf die Reinerhaltung der Armut und die Beobachtung der Ordensregeln drängen. Wenn einzelne Mitglieder sich hinsichtlich der Armut oder der Abhängigkeit von den Obern, vom heiligen Vater in Rom Privilegien verschafft hatten, suchte man diese mit der Regel in Einklang zu bringen. Für die theologische Bildung der jungen Mitglieder war auf das beste gesorgt, so daß sich die Eremiten in besonderer Weise die Achtung der Gläubigen verdient haben. Ihre Predigten wurden gerne gehört und im Beichtstuhl genossen sie großes Vertrauen. Dasselbe gilt auch für die gute Haltung der Augustiner-Chorherren, Zisterzienser, Minoriten und Prämonstratenser. Nur die Benediktinerinnen bei St. Georg auf dem Hradschin waren damals vom Erzbischof Ernst von Pardubitz aus nicht näher bekannten Gründen mit dem Interdikte belegt, das durch die Schuld einiger Domherren nicht genau beobachtet wurde. Eine Aufklärung über die Gründe des Interdiktes ist aus Mangel an Quellen nicht möglich. — Weniger gut als bei den Ordensleuten stand es bei der Weltgeistlichkeit. Der Herausgeber stellt fest, daß 20% der Geistlichkeit, nämlich von 605 118 Konkubinen hielten. Doch ist es unrichtig, daß die Weltgeistlichkeit so zahlreich war, daß nicht alle Beschäftigung finden konnten. Auch beruht es auf unrichtiger Annahme, wenn einige Geschichtschreiber behaupten, Verbrechen unter der Geistlichkeit wären nicht bestraft worden. Eine Reihe von Zitaten neuerer Geschichtschreiber bei Loserth und Tomek sind verstümmelt oder im verkehrten Sinne aufgefaßt worden. Somit kann der Grund der raschen Ausbreitung des Husitismus nicht in der Verderbnis des Klerus liegen, sondern muß anderswo gesucht werden. Eine Hauptursache war unzweifelhaft die Einmischung der weltlichen Machthaber bei der Besetzung der Benefizien, für die N. aus dem Ossegger Formular neue Belege bringt; ferner der Druck, der von manchen Grundherren auf die Geistlichkeit ausgeübt wurde, so daß sie nicht frei ihres Amtes walten noch einen anständigen Unterhalt erlangen konnten. Manche Grundherren suchten sich schon damals aus dem Kirchenvermögen zu bereichern (182 f). Hoffentlich wird das verdienstvolle Werk bei der Darstellung des werdenden Husitismus nicht allein in Böhmen, sondern auch in Deutschland gerne zu Rate gezogen werden.

[1]) Vgl. Krofta in der Český Časopis historicky 22 (1916) 176.

1. **Povšechný katalog arcibiskupského archivu v Praze**; Sestavil Ant. Podlaha. 8° (112 S.) Prag 1925. Kč 20.—.

2. **Catalogus incunabulorum**, quae in bibliotheca capituli metropolitani Pragensis asservantur. Composuit Ant. Podlaha (Editiones archivii et bibliothecae 20). 8° (VII u. 132 S., 24 Tafeln). Prag 1926, Selbstverlag. Kč 40.—.

1. Das für die böhmische Kirchengeschichte so wichtige Archiv der Prager Fürsterzbischöfe war bisher in einem trostlosen Zustande und daher bis vor wenigen Jahren unzugänglich. Nun hat es der um die Kirchengeschichte Böhmens sehr verdiente Propst Dr. Anton Podlaha übersichtlich geordnet und einen kurzen, allgemeinen Katalog hergestellt, der nicht nur dem Benützer einen klaren Überblick über die Bestände in der Sprache der Akten bietet, sondern auch eine rasche Auffindung der einschlägigen Sammlungen ermöglicht. P. hat sich dadurch ein neues Verdienst erworben um die böhmische Kirchengeschichte. Die durch die Freigebigkeit und Fürsorge des gegenwärtigen Fürsterzbischofes angemessen erweiterten und gut eingerichteten Archivzimmer werden nicht nur in der tschechisch geschriebenen Einleitung genau beschrieben, sondern auch in Abbildungen vorgeführt. Ein genauer Plan ermöglicht es dem Besucher, sich in den aus verschiedenen Zeiten stammenden Räumen leicht zurechtzufinden. — 2. Von den reichen Beständen der alten Bibliothek des Prager Domkapitels hat jetzt P., dessen Handschriftenkatalog schon in dieser Zeitschrift 48 (1924) 599 besprochen wurde, nun auch die Frühdrucke verzeichnet. Er zählt 1139 in 677 Bänden. Bei dieser Gelegenheit entdeckte P. auch einige, die in den Inkunabelnkatalogen von Hain, Copinger, Reichling und andern nicht vorkommen und 34 neue tschechische Kalenderdrucke. Zum Schlusse sind noch 24 Tafeln beigefügt mit Abbildungen von kunstvollen Einbänden, schönen Initialen und des Saales, in dem die wertvollen Bände nach der von Kanonikus und Bischof Frind hergestellten Ordnung aufgestellt sind.

1. **Die Jesuiten in Glogau.** Von Hermann Hoffmann. 8° (136 S.) Breslau 1926, Schles. Volkszeitung.

2. **Festschrift zur Dreihundertjahrfeier 1626—1926 des Staatlichen Katholischen Gymnasiums in Glogau.** gr. 8° (232 S.)

Die zwei Schriften sind aus demselben Anlasse entstanden und beschäftigen sich mit demselben Gegenstande, aber in sehr verschiedener Weise. Die erste von Professor Hoffmann ist eine auf gründlichem Quellenstudium ruhende eingehende Darstellung der wechselvollen Geschicke des Jesuitenkollegs in Glogau. Nach einer Würdigung der benützten gedruckten und handschriftlichen Quellen berichtet der Verf. in übersichtlicher Gliederung über die Entstehung des Kollegs und über sein langsames Aufblühen unter dem Schutze der österreichischen Kaiser, dann über seinen langsamen Niedergang unter preußischer Herrschaft, über den Verlust seines Vermögens, über unerschwingliche Kriegssteuern und Abgaben bis zu seiner Bankrotterklärung 1770. Mit Mühe rettete es sich vom Untergange. Nach der Auflösung der Gesellschaft 1776 kam es unter die Leitung des Kgl. Schulinstitutes, mußte aber noch wiederholt um seinen Fortbestand ringen. In eigenen Kapiteln beschreibt H. die Bauten der Jesuiten und ihre Meister, den Stand und die Schicksale ihres Einkommens, den Bau und die wechselvolle Ge-

schichte der Kirche, die öfters mehrere Jahre als Magazin für das Militär dienen mußte, das Wirken der Patres in den Marianischen Kongregationen, in der Schule und im Seminar. Zum Schlusse gibt er einen Überblick über die Schauspieltätigkeit der Jesuiten und fügt im Anhange 1 noch ausführliche Titel mehrerer in Glogau aufgeführter Stücke bei. Zwei kurze deutsche Stücke aus der Kriegszeit, die wohl auf die Anerkennung des Königs Friedrich berechnet waren, werden im Anhang 2 und 3 vollständig abgedruckt. So wird das Büchlein ein geeignetes Hilfsmittel für weitere Forschung. Der Verf. spricht sehr anerkennend über den Arbeitseifer der Jesuiten und ihre erfolgreichen Bemühungen um die Befestigung der katholischen Religion in Glogau.

2. Die „Festschrift" bringt wertvolle Ergänzungen zur Geschichte der Jesuiten. An erster Stelle veröffentlicht Direktor Dr. Wahner die *Historia collegii Glogoviensis, conscripta a P. Joanne Miller* mit einer Einführung über ältere und neuere Bearbeitungen dieses Gegenstandes. Sie ist ein Auszug aus seiner noch vom Verf. selbst geschriebenen sechsbändigen Geschichte der Provinz, die gegenwärtig in der Bibliothek Lobkowitz zu Prag aufbewahrt wird. Der Herausgeber ergänzte sie durch wertvolle Anmerkungen. An zweiter Stelle bietet Hoffmann einen Überblick über die aus Glogau stammenden Bischöfe mit kurzer Lebensskizze, an dritter Direktor Wahner eine Beschreibung früherer Jubelfeierlichkeiten und der Ehrungen berühmter Direktoren und Lehrer. Viele bei solchen Gelegenheiten verfaßte Gedichte kommen im Anhange zum Abdruck, so daß der Leser sich selbst von den Leistungen früherer Zeiten überzeugen kann. Die eingefügten Abbildungen entsprechen der Aufgabe einer Festschrift, die für alle Freunde der Anstalt ein wertvolles Andenken ist.

Alois Kroß S. J.

La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820—1823) a la luz del archivo Vaticano (El ocaso del patronato real en la América española). Por el P. Pedro Leturia S. J. Madrid MCMXXV. gr. 8° (XI u. 319 S.) Madrid 1925, Razón y Fe. Pes. 8.—. Daß in dem neu entdeckten Amerika von Anfang an die spanischen Könige sich auch der kirchlichen Angelegenheiten annahmen, hatten die Päpste selbst zugegeben, und solange die spanischen Fürsten noch tief katholisch waren und — bis zum Auftreten der Bourbonen — ihre kirchlichen Vorrechte nur aus päpstlichem Zugeständnis herleiteten, war es für die Kolonien nicht so bedenklich, daß sämtliche Diener der Kirche vom Bischof bis zum Küster von den Vertretern der Staatsgewalt ernannt wurden. Bei dieser Sachlage aber war es ein furchtbarer Schlag, als nun in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrh.s die spanische Herrschaft zusammenbrach und auf republikanische Regierungen überging, die mehr oder weniger von den Grundsätzen Voltaires und Rousseaus durchdrungen waren. Es ergaben sich Zustände, wie wir sie um dieselbe Zeit auch in Deutschland hatten: die alten Bischöfe starben aus, wenn sie nicht in die Verbannung zogen, und man war in der größten Verlegenheit, wie man neue bekommen könne. Alle Lösungen der schwierigen Frage wurden versucht: Leute wie Llorente, wollten im Anschluß an die Gallikaner und Febronianer die Ein-

setzung kirchlicher Oberhirten der Staatsgewalt als deren eigenes Recht zuweisen, andere behaupteten, die spanischen Patronatsrechte seien ohne weiteres auf die neuen Regierungen übergegangen, wieder andere wollten Bischöfe um jeden Preis, auch wenn man sie nur durch die gestürzten spanischen Herrscher erlangen könne. Die Zuflucht zum Papst war freilich ein Ausweg, aber konnte man in Rom den Republikanern ohne weiteres die Hand reichen, ohne die Grundsätze von 1789, die man in Europa bekämpfte, in Amerika anzuerkennen? Konnte man, bevor noch die politischen Verhältnisse sich endgültig geklärt hatten, die alten Rechte des spanischen Patronats als erloschen betrachten?

Daß schließlich für die Kirche annehmbare Zustände zurückkehrten, ist vor allem dem tiefgläubigen Sinn des Volkes in seiner Mehrheit zu danken, die von den Grundsätzen der Enzyklopädie noch nicht angesteckt war. Der erste Schwur auf die Unabhängigkeit vom 15. Juli 1811 verpflichtete unter anderem dazu, in den Staaten von Venezuela „rein und unbefleckt zu erhalten die heilige Apostolische Römische Religion, die einzige und ausschließliche in diesen Landen, und zu verteidigen das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau, unserer Herrin" (Leturia 74). Auf dem Kongreß zu Tucuman warf sich ein Abgeordneter vor der Versammlung auf die Knie und rief aus: „Señores, verschafft uns Bischöfe, auch wenn wir dafür zu unsern Feinden, den Spaniern unsere Zuflucht nehmen müßten, denn sonst gehen wir zeitlich und geistlich zugrunde" (S. 47). Ein großer Anteil an der günstigen Lösung der religiösen Fragen kommt auch Bolívar zu. Der „Befreier" (S. 62 ff) war von Rousseau und den französischen Grundsätzen stark beeinflußt, aber wie immer seine persönlichen Ansichten gewesen sein mögen — er starb übrigens versöhnt mit der Kirche (S. 239) —, als Staatsmann war sein Blick weit genug, um einzusehen, daß er im spanischen Südamerika keinen Staat auf den neuen französischen Ideen aufbauen könne. So hat Bolívar ein Doppelgesicht: wenn er als Philosoph sich äußert, meint man einen halben Voltairianer zu hören, wenn er als Organisator auftritt, handelt und redet er fast wie ein anderer García Moreno (S. 125). Als 1819 der Kongreß von Angostura die Vereinigung von Neu-Granada, Venezuela und Quito zu der einen Republik Columbien beschlossen hatte, war er es, der dem ersten Gesandten von Groß-Columbien für Europa, Francisco Antonio Zea den Auftrag mitgab, mit dem Papst in Verhandlungen zu treten, und in Bolívars Auftrag verfaßte das Kapitel von Bogotà eine Denkschrift an Pius VII, in der Zea sogar den Auftrag erhielt, besonders für die Rückkehr der Jesuiten sich zu verwenden (S. 127). Einen mächtigen Freund und Helfer fand er in dem Bischof von Merida und Maracaybo Rafael Lasso de la Vega (S. 109–158). Lasso war anfangs spanisch und königlich gesinnt gewesen. Als aber 1820 der König durch die Revolution des Riego von neuem zu einer liberalen Verfassung gezwungen wurde und die Cortes ein Manifest voll demokratischer Redensarten nach Amerika sandten, zog er die Folgerungen aus dem dort verfochtenen Selbstbestimmungsrecht der Völker und wurde ein Verteidiger der Unabhängigkeitsbewegung. Eine Zusammenkunft mit Bolívar bestärkte ihn noch in seiner neuen Haltung und in dem Entschluß, mit seinem bischöflichen Ansehen sich bei Pius VII für Neuord-

nung der kirchlichen Verhältnisse auf Grund der neuen politischen Zustände zu verwenden. Lassos Schreiben an den Papst hatten dann 1827 den gewünschten Erfolg. Die erste würdige staatliche Gesandtschaft nach Rom wurde indes nicht von Columbien, sondern 1822 vom Präsidenten der Republik Chile, O'Higgins ageordnet (S. 159—210). Sie war verfrüht, denn als sie mit dem Apostolischen Legaten Muzi nach Chile zurückkehrte, war O'Higgins gestürzt, und Muzi konnte kaum etwas ausrichten. Nachdem auch der Bischof von Popayan Jimenez de Enciso sich für die Unabhängigkeitsbewegung ausgesprochen hatte (S. 211—241), folgte durch den Vizepräsidenten von Columbia die Abordnung des Gesandten Tejada nach Rom (S. 242–268). Von Leo XII erlangte Tejada 1827 für Columbien Bischöfe mit voller Gewalt, während die andern Republiken seit 1828 sich noch mit Apostolischen Vikaren begnügen mußten (S. 263).

Von den berührten Verhältnissen findet man in unsern kirchengeschichtlichen Handbüchern kaum etwas erwähnt. P. Leturia, Professor der Kirchengeschichte am Jesuitenkolleg zu Oña, verdient deshalb allen Dank, daß er es unternimmt, diese Lücke in unsern Kenntnissen auszufüllen. Aus seiner Feder erschienen schon einige umfangreiche Aufsätze im Historischen Jahrbuch: Der hl. Stuhl und das spanische Patronat in Amerika: 46 (1926) 1—71; Die Amerika-Enzyklika Leos XII vom 24. September 1824, ebd. 233—332. Das hier angezeigte Buch begann er in Aufsatzform in der Zeitschrift Razón y Fe 70 (1924) 5 ff zu veröffentlichen, mußte aber bald erklären (ebd. 72 [1925] 31), daß der Stoff dafür zu umfangreich sei. Auch das Buch beschränkt sich auf die Regierungszeit Pius VII, gibt also nur einen Ausschnitt aus den langwierigen Konkordatsverhandlungen. Wir freuen uns über die neuen Aufschlüsse um so mehr, als der Verf. über das ganze Rüstzeug der heutigen historischen Schulung verfügt, und nicht nur zahlreiche amerikanische Geschichtswerke heranzieht, die bei uns kaum dem Namen nach bekannt sind, sondern auch neues auf Grund archivalischer Studien beibringt und bisher zweifelhafte Punkte endgültig aufhellt.

C. A. Kneller S. J.

Missionswissenschaft

Das Auslanddeutschtum in Übersee und die katholische Missionsbewegung. Mit besonderer Berücksichtigung von Deutschland und Österreich von 1875 bis 1925. Von P. Beda Kleinschmidt O. F. M. (Deutschtum und Ausland, 2./4. Heft). 8° (XVI u. 403 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 7.80, geb. M 9.—. Das Buch zeigt, was Deutschlands und Österreichs Söhne und Töchter auf dem weiten Gebiete der Heiden- und Kolonistenmission innerhalb des letzten halben Jahrhunderts geleistet haben. Speziell die deutsche Kolonistenmission ist hier zum erstenmal wissenschaftlich zusammenfassend behandelt. Im 1. allgemeinen Teil wird ein Überblick gegeben über die neuere Missionsbewegung in Deutschland und Österreich, immer unter besonderer Berücksichtigung der Mission unter den deutschen Kolonisten. Im 2. Teil: „Auslanddeutschtum und Missionsbewegung in ihren Trägern" werden die ver-

schiedenen Gruppen der Missionäre und Missionsschwestern nach Orden und Missionsgenossenschaften durchgegangen. Es ist kurz ihre Gründung und Entwicklung im heimatlichen Mutterland gezeichnet, sodann ihre bisherige Arbeit in den Heiden- und Kolonistenmissionen. Die anregende Darstellung, sowohl für wissenschaftliche als für weitere Kreise berechnet, bietet wirklich ein erhebendes Bild des Heroismus und der Riesenarbeit, die nur von einer Nation nur in 50 Jahren für die Ausbreitung des Reiches Gottes im Heidenland aufgewendet worden sind. Nicht bloß wissenschaftlich orientierend haben solche Bücher ihre Bedeutung, auf manche Gebildete dürfte diese gewaltige Sprache der Tatsachen auch begeisternd mehr wirken als lange Missionspredigten.

Katholische Weltmission und deutsche Kultur. Von Josef Schmidlin (Schriften zur deutschen Politik 10). 2. Aufl. 8° (XII u. 62 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.—. Nach einem Überblick über den Stand der deutschen Heidenmission vor, in und nach dem Krieg werden die aktuellen Forderungen abgeleitet, welche für eine kräftige Weiterentwicklung des deutschen Missionswesens in Heimat und Missionsland gestellt werden müssen. Dabei läuft durch das ganze Werkchen die sehr richtige These des Verf.s, die heute auch in Deutschland nach der einen, wie nach der anderen Seite besonders unterstrichen zu werden verdient, daß nämlich die katholische Weltmission in sich wesenshaft unpolitisch und übernational sei, daß aber eine gewisse Förderung des vaterländischen Interesses und der nationalen Kultur auch zu den Dreingaben gehört, welche den Vorkämpfern des Reiches Gottes von selbst in den Schoß fallen.

Missionswissenschaftliche Leitfäden. Münster, Aschendorff.

1. Katholische Missionswissenschaft. Von J. Schmidlin. 8° (32 S.) 1924. M —.40.

2. Missionstheorie. Von J. Schmidlin. 8° (24 S.) 1924. M —.40.

3. Missionsgeschichte. Von J. Schmidlin. 8° (32 S.) 1924. M —.40.

Das erste Heftchen ist eine Skizze, in der Begriff, Wert, Erfordernisse und Methode der noch jungen Wissenschaft dargelegt werden. — „Missionstheorie" beschäftigt sich mit deren Inhalt: Missionsbegründung, Träger und Objekt der missionarischen Tätigkeit, deren Ziel und Mittel. Hiezu bringt das 3. Heftchen das geschichtliche Material.

Hat der Servitenorden im Mittelalter Mission getrieben? Von B. Altaner. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Missionswissenschaft, Mai 1926, S. 89 bis 107. Das Resultat der kritischen Untersuchung ist negativ gegenüber der üblichen Tradition des Ordens.

Das Missionsbüchlein. Hrsg. vom Wiener Katechetenverein. 8° (183 S.) Wien u. Leipzig 1926, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. M 1.60, geb. M 2.10. — Aus einer reichen Literatur, besonders aus Missionszeitschriften wird hier von der „Missions-Akademie" zu St. Gabriel bei Mödling eine Reihe von Schilderungen und Erzählungen aus den Heidenmissionen zusammengestellt. Das Büchlein ist in Anlage und Ausstattung als Lesebuch für den Religionsunterricht in Volks- und

Bürgerschulen gedacht: sicherlich eine gute Idee. Nicht früh genug kann ja in unserer katholischen Jugend Interesse und Liebe für die Mission geweckt werden und kaum ist auch etwas so geeignet, das eigene Glück des katholischen Glaubens so lebendig bewußt zu machen und diesen selbst in seiner alles überwindenden, hinreißenden, sieghaften Kraft zu zeigen als solche Schilderungen aus den Missionen.

La mortalità dei missionari. Da M. Boldrini e A. Uggé (Pubblicazioni della università cattolica del s. cuore II). gr. 8° (62 S.) Milano 1926, „Vita e pensiero". L 5.—. Eine statistische Untersuchung über die Sterblichkeit der Missionäre im fremden Land und ihre Ursachen. Es ergibt sich, daß durchschnittlich unsere Missionäre im Heidenland 14 Jahre ihr Leben abkürzen gegenüber ihren Landsleuten in der Heimat. Wenn ein so erfahrener, weitschauender Missionär wie P. Fräßle sicher richtig betont, daß durch sachgemäße medizinische Vorkehrungen manch wertvolles Missionarleben erhalten oder bedeutend verlängert werden könnte, so bilden auch derartige umfassende Statistiken eine Vorarbeit dazu.

Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft in Verb. mit W. Planert, Berlin-Friedrichshagen und W. Oehl, Freiburg i. Schweiz, hrsg. von A. Drexel. I. Band, 1926. gr. 8° (120 S.) Innsbruck, Rauch. S 6.—. Wir überlassen eine tiefer gehende Rezension den ethnologischen und philologischen Fachgenossen der Herausgeber. Doch das eine wird aus diesem Jahrbuch wieder sichtbar, daß da allmählich aus den Resultaten der modernen Sprachforschung und Ethnologie ganz neue tiefe Einblicke psychologischer und historischer Natur in allerletzte Menschheitsfragen sich auftun, Einblicke, die allmählich den alten aprioristischen Konstruktionen der materialistischen Richtung das Fundament untergraben. Auch für die praktische Aufgabe der Heidenmissionierung dürften sich gerade von hier aus vielleicht sogar ganz grundlegende und langsam tief umgestaltende Erkenntnisse durchsetzen. Vielleicht hat A. Drexel nicht Unrecht, wenn er im letzten Aufsatz meint: Zu den ersten und tiefsten „Hemmungsursachen" der Mission gehört auch eine Methode — „und sie herrscht noch vor — derzufolge der christliche Lehrgehalt ganz und genau an die Stelle des alten Glaubens, der eingebornen Religionsform, gesetzt werden soll — bei radikaler Verwerfung alles Vorgefundenen und kleinlichen Einimpfung europäischer Schulformeln und Kathedertermini". So wird es dem Heiden beinahe unmöglich, im Evangelium das übereuropäische, ja übernatürliche und überzeitliche, die Erfüllung auch seiner Sehnsucht und die Heimat auch seiner Seele zu erkennen. Interessant ist, daß in dieser Einsicht mehr und mehr die berufensten Missionspraktiker mit den tieferblickenden Ethnologen sich begegnen. Wäre es nicht auch eine Hauptaufgabe der Missionswissenschaft, gerade diese Forderungen zu klären und herauszuarbeiten und auch vor allem den künftigen Missionären die fremden Kulturseelen, auch eine „Negerpsyche", aufzuschließen. Das Evangelium ist die „Perle" und der „Schatz", den wir zu bringen haben, im übrigen aber ist es unsere erste Aufgabe, fremde Seelen und ihre echten Werte verstehen und damit auch schätzen zu lernen.

Wie Jesus die Mission wollte. Ein Vortrag von M. Meinertz. (Zeitgemäße Schriften 10). 8° (27 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1.—. Klar

und warm wird eine kathol. Missionsmethodik aus ihren letzten Quellen und ihrem höchsten Urbild, aus Jesu Wort und Beispiel, abgeleitet: Ziel, Mittel, Motiv und apostolische Gesinnung. Wenn man heute oft das Empfinden hat, daß wir an einer Hypertrophie der Theorie leiden, so dürfte es gerade deswegen nichts Zeitgemäßeres geben, als unsere apostolischen Methoden einmal wieder an der „Pastoral" des „guten Hirten" selber zu orientieren. Sie ist wohl auch am ehesten geeignet, jenen selbständigen apostolischen Aktivismus zu wecken, den wir heute so notwendig brauchen. Die Liebe macht erfinderisch und sie orientiert sich dann am besten am lebendigen, persönlichen, ewigen Führer.

Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. Von Karl Pieper (Neutestamentl. Abhandlungen XII, 1—2). 8° (266 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 10.20, geb. M 12.—. Das Buch vereinigt zwei Vorzüge, die gerade ein Paulusbuch erfordert, nüchterne, klare, quellenmäßige Sachlichkeit und warme, liebende Einfühlung in die große Persönlichkeit des „größten Missionärs aller Zeiten", der „mehr gearbeitet hat als alle andern". Wenn nicht mit Unrecht behauptet wurde, daß wir vielleicht kaum eine antike Seele so gut kennen, wie den Mann von Tarsus, so gilt dasselbe auch vom Missionär Paulus und seinen Missionsarbeiten gegenüber den übrigen großen christlichen Missionären vielleicht des ganzen 1. Jahrtausends. Piepers wertvolle Arbeit ist ein Beweis dafür. Zuerst folgen wir dem Apostel vor allem an der Hand der Apostelgeschichte in seinem Lebenslauf als Apostel, seinen ersten Arbeiten, seinem Kampf um die Freiheit vom Gesetz, seinen gewaltigen Missionsreisen. Dann wird sein Riesenwerk mehr im innern Wesen studiert: in seinen Motiven, seinen missionarischen Zielen und Mitteln, vor allem in der beseelenden und organisierenden Tätigkeit bei den Gemeinden. Nach dem guten Hirten und Meister selber, ist der „Heidenapostel" und „Großstadtseelsorger" Paulus, wie er hier gezeichnet wird, für ewige Zeiten und ganz besonders heute wieder in der Heidenmission und Großstadtseelsorge der beste Lehrer, neben anderen Gründen schon deshalb, weil die Methodik, wie sie in der Apostelgeschichte und den Paulus-Briefen niedergelegt erscheint, inspirierte Methodik ist. Übrigens jedem, der sich für Paulus interessiert, der in die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe tiefer eindringen will, sei das Buch warm empfohlen.

Johann Meindl S. J.

Aszetik

Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften. Vollst. Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Nik. Heller. kl. 4° (LXXIII u. 478 S., 16 Bilder). Regensburg 1926, Manz. M 16.—, geb. M 20.—. Eingeladen zur Vorbereitung einer Neuauflage der Diepenbrockschen Ausgabe und Übersetzung der Werke Susos, zog es H. vor, auf Grund der Handschriften eine völlig neue, alle deutschen Schriften Seuses umfassende und alles Fremdartige ausschließende Ausgabe in der heutigen Schriftsprache auf sich zu nehmen. Den Weg dazu zeigte ihm die heute

geltende mittelhochdeutsche Textausgabe von Dr. K. Bihlmeyer. So bietet er uns in einem stattlichen Quartband zunächst die Schriften des sog. Exemplars d. h. Seuses Leben, das Büchlein der ewigen Weisheit, das Büchlein der Wahrheit, das Briefbüchlein; dann die deutschen Schriften Seuses, die sich nicht im Exemplar vorfinden: das ungekürzte Briefbuch, Predigten und das Minnebüchlein der Seele. — Unter dem „Fremdartigen", das H. von seiner Bearbeitung ausschließt, versteht er vor allem das Büchlein von den Neun Felsen, das, wie er sagt (S. V.), „nicht Seuse, sondern Rulman Merswin zum Verfasser hat". Mag sein, daß dies Büchlein nicht auf Seuse zurückgeht; aber daß es Merswin zuzueignen sei, ist nicht so ausgemacht, wie uns H. zu verstehen gibt; bei weitem zurückhaltender drückt sich noch Bihlmeyer aus. Man wird mir entgegenhalten: man habe doch die Originalhandschrift mit dem ausdrücklichen Vermerk: *scripsit Merswin*, entdeckt. Darauf erwidere ich: gerade dies beweist das Gegenteil, daß nämlich Merswin der Verfasser gar nicht sein kann. Der Grund ist ebenso einfach wie durchschlagend. Das Büchlein von den Neun Felsen schließt nämlich mit den Worten: „Niemand soll und darf fragen, durch wen Gott dies Buch geschrieben habe; denn dieser Mensch hofft von der Güte Gottes, daß es in seinem Leben nie ein Mensch erfahren, noch je in dieser Zeit einer Kreatur bekannt werden soll. Amen." Wenn nun auf diesen Protest unmittelbar die Bemerkung folgt: N. N. hat es geschrieben, so heißt dies doch ebensoviel als: N. N. hat wohl diese Abschrift gemacht, der Verfasser des Buches aber ist er sicher nicht. Gegen diesen offenkundigen Protest kommen auch die inneren Gegengründe nicht auf, die Denifle für die Autorschaft Merswins geltend machte. Eingehend beschäftigt sich H. auch mit der Autorschaft Seuses bezüglich der Biographie, die das Exemplar an erster Stelle bringt. Er entscheidet sich schließlich für die Annahme, „daß Seuse an ihrer Redaktion keinen Anteil hat, daß das ‚Leben' erst nach seinem Tode entstanden ist" (S. XXV). Die Gründe, die er hiefür vorbringt, scheinen mir nicht die Bedeutung zu haben, die er ihnen beilegt, und nicht aufzukommen gegen die Unmittelbarkeit des Selbsterlebten, die das ganze Büchlein durchwaltet. — Die Übersetzung liest sich gut; die Erläuterungen des Textes sind recht willkommen. Eine Reihe von Bildern, die den Text beleben, sind aus dem ältesten Seuse-Druck vom Jahre 1482 herübergenommen; manche meinten wohl, dieselben seien auf Seuse selbst zurückzuführen; H. bezweifelt dies (S. XII). Im übrigen könnte ich nicht sagen, daß die äußere Ausstattung des Buches meinem Geschmack entspräche.

Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer (Via sacra 6). 18° (159 S.) München 1925, Ars sacra. — Das vorliegende Büchlein ist ein Erbauungsbüchlein und möchte somit jenen Zweck erfüllen, den der fromme mittelalterliche Meister selbst als erstes Ziel sich steckte in seinem Amt als Prediger und Seelenführer. Für die wissenschaftliche Orientierung über E. verweist uns K. an seine mittlerweile erschienene Untersuchung über Eckeharts System. Doch gibt er in einer Einleitung auch hier einen Einblick in das Leben des Meisters und besonders in den Streit, der sich über seine Lehre erhob und schließlich zur Verurteilung einer Reihe von Sätzen aus seinen Werken führte. K. scheint sich der Hoffnung hin-

zugeben, diese Verurteilung als ungerechtfertigt zu erweisen, weil sie auf falscher Voraussetzung fuße. „Beim Vergleich", so sagt er, „der verurteilten Sätze mit den Eckehartischen Originalwerken, aus denen sie gezogen sind, stellt sich heraus, daß die Kölner Kommission (an deren Bericht sich die Verurteilung hielt), in entscheidenden Punkten sich Entstellungen hat zu Schulden kommen lassen, die den Sinn durchaus verdrehten" (S. 48). Was uns K. aus den Werken des Meisters bietet, ist nach Auswahl und sprachlicher Wiedergabe vorzüglich.

1. **Die sieben Kehren.** Eine Geschichte des hl. Bernhard von Clairvaux. Von Joh. Schuck. Buchschmuck von Jos. Sattler. 12° (140 S.) München [1925], Ars sacra. Geb. M 4.50.

2. **Heimkehr,** die Predigt des hl. Bernhard von Clairvaux über die Bekehrung, eingeleitet und übertragen von Joh. Schuck. 12° (104 S.) München [1925], Ars sacra. Geb. M 3.—.

1. Es ist ein recht anmutiges Büchlein, in dem Schuck in sieben Kehren d. h. in ebensovielen Wendepunkten das Leben des hl. Bernhard beschreibt. Wie anziehend finden wir da z. B. in der vierten „Kehre" geschildert, wie Bernhard aus der Abgeschlossenheit der Beschauung und strenger Aszese den Weg fand, unter Menschen wieder ein Mensch zu werden. Um es aber recht zu verstehen, halte man sich die Worte des Verf.s aus dem Vorwort S. 7 stets vor Augen: „Ein Gewebe sind die folgenden Erzählungen: Fäden sind da ineinander verschlungen, welche die sorgsame Hand der zeitgenössischen Schriftsteller reinlich nebeneinander legte; neue Fäden sind eingeschlagen, die spätes, fernes Einfühlen schuf, um die gegebenen dort, wo sie einander nicht treffen, zu verbinden; Farben sind aufgetragen, ohne welche das Gewebe vielleicht dasselbe, nur nicht so ansprechend und gefällig wäre." Es handelt sich also um Wahrheit und Dichtung, die auf den ersten Blick nicht immer so leicht zu unterscheiden sind. — 2. Das andere Büchlein bietet uns in ansprechender deutscher Übertragung eine der berühmten Predigten des redegewaltigen Abtes. Eingeleitet, wird dieselbe durch eine poetische Fiktion ganz in der Weise der „sieben Kehren", die den Verf. als guten Kenner der Geschichte des Heiligen aufweist und den Leser in angenehmer Weise in die rhetorische Situation einführt; ihm auch Kunde gibt, mit welch mächtiger Wirkung die Worte des Heiligen zündeten. Trotz allem wäre manch einem Leser eine mehr nüchterne Einführung vielleicht lieber gewesen. — Die elegante Ausstattung der beiden Büchlein macht der Verlagsanstalt und ihrem Namen *Ars sacra* alle Ehre.

Gottesliebe. Von J. J. Surin S. J, übers. von Fr. M. Graf von Spee. 2., verb. Aufl. mit einer Einleitung von K. Richstätter S. J. (Wege zur Mystik). 16° (XIX u. 150 S.) Mainz 1925, Kirchheim. — Worin die vollkommene Liebe Gottes besteht, wie man zu ihr gelangt, und welche Schätze sie dem bietet, der sie gewonnen, darüber will uns P. Surin in seinem Büchlein über die Gottesliebe belehren. Und da unter diesen Schätzen nach seiner Darstellung auch solche sich finden, die wahrhaft mystisch sich erweisen, konnte es mit Recht Aufnahme finden in einer Kollektion von Schriften, die sich „Wege zur Mystik" nennt. In seiner Einleitung gibt uns Richstätter erwünschten Aufschluß über Surins Leben und Schriften, den er mit den

Worten Bossuets als „einen vollendeten Meister des innerlichen Lebens" und einen der hervorragendsten Mystiker der Gesellschaft Jesu preist. Und in der Tat wird jeder, der das kleine Schriftchen liest, die Überzeugung gewinnen, daß das Lob nicht übertrieben ist. „Es ist, als ob er für das, was er lehrt, zugleich Verständnis verleiht und Entschlossenheit, es im Leben durchzuführen." Man merkt es dem Büchlein gleichsam an, daß nichts darin steht, was der Verfasser auf dem Weg zur Vollkommenheit und in mystischer Begnadigung nicht vorher selbst an sich erprobt und erfahren hätte.

Emil Dorsch S. J.

Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. Par Édouard Dumoutet. 8° (112 S.) Paris 1926, Beauchesne. — Das nur 112 Seiten umfassende Buch ist reich an Inhalt und Ergebnissen. Es bringt uns zum Bewußtsein, daß das Verlangen, die heilige Hostie zu schauen, im Mittelalter der Ausdruck starker religiöser Gesinnung war. Es lebte nämlich im Volke die wohlberechtigte, auch von Theologen gehaltene Überzeugung, daß das gläubige, vertrauensvolle Anblicken der verwandelten Hostie von großem Nutzen für die Seele sei, eine Art geistiger, *ex opere operantis* wirksamer Kommunion. — Das Verlangen, die hl. Hostie zu sehen, war, obgleich das nicht durch unmittelbare Zeugnisse belegt werden kann, bereits im 12. Jahrh. vorhanden und wohl durch die Berengarkontroverse und die Entwicklung der Eucharistielehre (genaue Angabe des Verwandlungsmomentes) bedingt. Ein mittelbares Zeugnis besteht in dem Aufkommen der liturgischen Gewohnheit, die hl. Hostie im Augenblick der Konsekration dem Volke zu zeigen. Aus dem Verlangen, die hl. Hostie zu schauen, entsprang der Brauch, sie den Sterbenden auch dann zu bringen, wenn diese nicht kommunizieren konnten, sie am Fronleichnamstage allen Augen offen durch die Straßen zu tragen und endlich in der Kirche, sei es zeitweilig, sei es in der ewigen Anbetung ununterbrochen, sichtbar auszusetzen. Im 15. Jahrh. erlebte die aus dem Schauverlangen geborene Andacht ihre Blütezeit. Daß sich nun auch Mißbräuche einstellten, ist nicht zu verwundern. Mancherorts riß die Gewohnheit ein, die Kirche sofort nach dem Anschauen der Hostie bei der heiligen Wandlung zu verlassen: man gab mehr auf diese Schau als auf die Messe. Zur Zeit des Interdiktes wußte man sich, wenn in verschlossenen Kirchen die hl. Messe gefeiert wurde, den Anblick der hl. Hostie durch Löcher in Türen und Mauern zu verschaffen. Eine Klage läßt sich dahin aus, daß die Leute *„in facie celebrantium audacter prospiciunt verius ex praesumptione aut curiositate"* — eine allzunatürliche Begleiterscheinung, die sich auch heute wieder dort, wo der Altar umgestellt und damit das Angesicht des Priesters während der ganzen Messe den Augen des Volkes ausgesetzt wird, einstellen kann. Im 15. Jahrh. wandten sich kirchlich gesinnte Männer gegen die allzuhäufige Aussetzung des Allerheiligsten, so z. B. der Kardinal Nikolaus von Cues und unter seinem Einfluß einige deutsche Synoden. Als sich im 16. Jahrh. die sog. Reformation wie ein Rauhreif auf die Frömmigkeit legte, schwand das Verlangen, die hl. Hostie zu schauen, auch in außerdeutschen Gebieten; „die mittelalterliche Andacht zur hl. Hostie ging aus der religiösen Krise des 16. Jahrh.s zu Tode getroffen

hervor" (S. 103). Daß mit dem Verlangen der Hostienschau nicht auch die öffentliche Aussetzung des Allerheiligsten unterging, ja im 17. Jahrh. erst recht verbreitet wurde und die vielfachen Segnungen mit dem hl. Sakramente nach sich zog, führt der Verfasser auf die Reaktion gegen die Sakramentsleugner zurück. — Um die Anlage des Werkes zu zeigen, seien die Kapitelüberschriften genannt: 1. Die Frömmigkeit des Mittelalters und das Verlangen, die Hostie zu sehen; 2. Das Verlangen nach der Hostienschau und die Erhebung bei der Wandlung; 3. Das Verlangen der Hostienschau und die Vorzeigung des heiligsten Sakramentes außerhalb der Messe; 4. Die Zunahme der sakramentalen Segensandachten im 17. Jahrh. Das positive Beweismaterial ist zwar nicht so ausgiebig, wie man es wohl wünschen möchte — die Durchforschung der Kanonisten wird absichtlich anderen überlassen —, so daß zur Geschichtsschreibung der Andacht zum heiligsten Sakramente noch viele Studien nötig sein werden: allein in den großen Linien scheinen die Ergebnisse zuverlässig zu sein.

Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Von W. C. Scherer. gr. 8° (XIII u. 260 S.) Paderborn 1926, Kommissionsverlag von Schöningh. M 7.—. Weitausholend, aber nicht weitschweifig, gründlich, aber doch verständlich wird die Gehorsamslehre des hl. Thomas dargestellt und in Nebenfragen durch die Aufstellungen anderer Theologen ergänzt, so besonders durch Bonaventura, Cajetan, Suarez, Ignatius von Loyola (Institutum S. J. und Brief über den Gehorsam), J. Baldegger, O. Renz, A. M. Weiß. Nach einigen grundlegenden Erörterungen über Autorität und Freiheit bietet der Verf. im 1. Teil die allgemeine Gehorsamslehre des Aquinaten, im 2. dessen Lehre von der übernatürlichen Tugend des Gehorsams, und zwar unter dem Stichwort „Allgemeine Probleme" die Lehre von der Verpflichtung des Menschen zum Gehorsam, vom Tugendcharakter und den Wesenselementen (Gegenstand, Formalobjekt, äußere und innere Wirkursachen, Zweck, Ziel und Früchte, Eigenschaften und Verhältnis zu anderen Tugenden), unter dem Stichwort „Teilprobleme" die Lehre vom Gehorsam gegen Gott, die Kirche, in Familie und Schule, im Staate. In den beiden kürzeren abschließenden Teilen findet die Lehre vom Gelübde und vom Ungehorsam ihre Darstellung. — Einige kleinere Bedenken oder Wünsche, die bei der Lesung des Werkes sich aufdrängen, betreffen die Fragen, ob die *praemotio physica* zum Zustandekommen des Gehorsamsaktes notwendig sei (S. 26. 32); ob es keinen übernatürlichen Akt des Gehorsams gebe ohne den eingegossenen (von den Skotisten geleugneten) *habitus obedientiae* (74); ob der einzige von Thomas vorgebrachte Schriftbeweis aus Hebr 13,17, der nur vom Gehorsam gegen die geistliche Obrigkeit spricht, beweiskräftig sei für die Notwendigkeit des Gehorsams gegen jede rechtmäßige Autorität (84); aus welchen Gründen die Umfassung des göttlichen Willens im Gehorsam nicht ein theologischer Tugendakt sei (129 ff); ob es zum Wesen des Gelübdes gehöre, daß der Gehorsam für das ganze Leben versprochen wird, so daß also zeitliche Gelübde nicht eigentliche Gelübde wären (228). — Im übrigen verdient die Arbeit den Dank der Moralisten, Katecheten und Prediger; sie bietet ihnen reichen und gediegenen Stoff zur Erklärung und Einprägung einer Tugend, die heute mehr denn je der Verachtung preisgegeben ist.

Joh. B. Umberg S. J.

Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums von Ernst Lohmeyer (Wissenschaftliche Grundfragen, philosophische Abhandlungen, hrsg. von R. Hönigswald, 3). 8° (86 S.) Leipzig u. Berlin 1925, Teubner. M 4.—. In dieser kleinen, aber gedankenreichen Schrift macht der durch bedeutende religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Bücher bekannte Verfasser, Professor der protestantischen Theologie in Breslau, den beachtenswerten, spekulativen Versuch, an dem konkreten Tatbestand der urchristlichen Gemeinschaft die Begriffe und Beziehungen zu erläutern, die nach seinen theologischen und philosophischen Voraussetzungen für jede religiöse Gemeinschaft grundlegend und wesentlich sind. Nach Zielsetzung und Methode ist also seine Arbeit hauptsächlich philosophisch orientiert, wie ihre Aufnahme unter die „Wissenschaftlichen Grundfragen" auch äußerlich erkennen läßt. Nur dadurch, daß der Ausgangspunkt des Verfassers und das Illustrationsmaterial, dessen er sich bei der Entwicklung seines Gemeinschaftsbegriffs bedient, aus der urchristlichen Geschichte genommen sind, finden sich da und dort auch wertvolle Untersuchungen zur Geschichte des religiösen Gemeinschaftsproblems. Man beachte z. B. nur, was an verschiedenen Stellen über die Unwandelbarkeit seines sachlichen Gehalts gesagt wird und seine den Zusammenhang stiftende Funktion, ohne welche in der Tat alle Entwicklung der historischen Organisation richtungslos und unbestimmt geblieben wäre. Doch stehen auch die problemgeschichtlichen Ergebnisse ganz und gar im Dienst der philosophischen Hauptabsicht des Verfassers, dem es ausgesprochenermaßen darum geht, den eigentümlichen Wahrheitsgehalt der religiösen Gemeinschaft an dem urchristlichen Tatbestand zum Gegenstand einer kritisch-historischen Untersuchung zu machen. In einem 1. Abschnitt nimmt er eine Analyse der urchristlichen Gemeinschaftsformen von Standpunkt seines Gemeinschaftsgedankens aus vor. Freilich wird dabei die Kerntatsache aller religiösen Gemeinschaftsbildung, das Verhältnis vom Meister und Jünger nicht genügend beachtet. Viel Treffendes über den Unterschied von Meister und Lehrer hätte sich gefunden bei Joachim Wach: Meister und Jünger. Zwei religions-soziologische Betrachtungen, Leipzig, Ed. Pfeifer, 1925. — So verschafft er sich die Kriterien, an denen nicht nur der konkrete Tatbestand der Urkirche, sondern jede geschichtliche Verwirklichung der Gemeinschaftsidee gemessen werden kann und muß. Indem L. auf diese Weise sich selber das „historische Material" zurecht macht, an dem er nachher seine eigenen Gemeinschaftsspekulationen anschaulich erläutern kann, ist es natürlich, quellenkritisch betrachtet, völlig wertlos, wenn er an allen entscheidenden Stellen seiner Theorie darauf hinweist, wie seine Auffassungen in berühmten Worten Jesu und den Tatbeständen der Urgemeinde ihren plastischen Ausdruck finden. Auf einen Erweis aus den Quellen hat er es übrigens gar nicht abgesehen. Sein Gemeinschaftsbegriff wird vielmehr rein philosophisch aus dem Glaubensbegriff abgeleitet, über welche Zusammenhänge im 2. Abschnitt ausführlich und treffend gehandelt wird. Weil die religiöse Gemeinschaft wesentlich vom Glauben bestimmt wird, dieser aber als das Erleben des Unbedingten von allem Erkennen grundsätzlich geschieden wird, so wird sie auch vom Glauben in die Sphäre des Erlebens hineingezogen und jeder Sichtbarkeit und Erkennbarkeit entzogen. Mit dem Glauben

ist also allemal der Begriff und die Tatsache einer unsichtbaren Gemeinde gegeben (24); sie ist konstituiert durch die Beziehung auf Gott, der als der höchste Gewißheitswert erlebt wird (35). Mit dem Begriff des Glaubens unlöslich verbunden ist aber nicht nur der Begriff der Gemeinschaft, sondern auch der Begriff der christlichen Liebe. Beide, Glaube und Liebe, sind durch die Einheit des religiös-sittlichen Prinzips zu einer unzerreißbaren Wechselseitigkeit verbunden, durch die der Begriff des der Norm der Gemeinschaft entsprechenden Handelns bestimmt wird (58). Dieses Handeln der Gemeinschaft wird im 4. Abschnitt mit großer Sachkenntnis besprochen. Daß Glaube und Liebe in der Urchristenheit identifiziert wurden, ist allerdings unrichtig, da sie nach dem Ausweis der Quellen nur wesenhaft aufeinander hingeordnet sind. Davon abgesehen gehören aber die Ausführungen über den Begriff und die Betätigung der urchristlichen Agape zum lesenswertesten und lesbarsten der ganzen Schrift. Das gerade Gegenteil muß gesagt werden von den Abschnitten 3 und 5, die uns über die Beziehungen der Gemeinschaft zum gläubigen Ich (= Seele) und zur Geschichte Aufschluß geben wollen. Wie der Verfasser selbst des öfteren bemerkt, rührt er hier an eine Fülle der schwierigsten Probleme, die er nicht einmal erschöpfend analysieren, geschweige denn in befriedigender Weise lösen kann. Was er bietet, sind nur kurze vorläufige Andeutungen, die in einer zum Teil so eigenmächtigen Terminologie vorgetragen werden, daß ihr letzter eindeutiger Sinn wohl nur im Licht der späteren Publikationen des Verfassers erschlossen werden kann. Mit Literaturangaben konnte die kleine Schrift natürlich nur sehr sparsam versehen werden; wenn aber zur Geschichte des Wortes Beruf S. 53 die bekannten Arbeiten von Max Weber und Karl Holl zitiert werden, hätte unbedingt auch N. Paulus genannt werden müssen, durch den die Auffassungen Webers und Holls eine wesentliche Korrektur erfahren haben; zuletzt in dieser Zeitschrift 50 (1926) 445 ff. Zur richtigen Beurteilung des Verhältnisses von Glaube und Liebe wäre mit Nutzen jetzt ein Aufsatz von Karl Adam einzusehen im laufenden Jahrgang der „Seele", S. 3 ff u. S. 33 ff.

Kirche und Gemeinschaft. Vorträge, gehalten auf der Innsbrucker Akademikertagung 1925 von P. Anton Stonner S. J. (Der kathol. Gedanke 19). kl. 8° (IX u. 80 S.) Köln-München-Wien 1927, Oratoriumsverlag. Geb. M 2.50. — War es noch vor 20 Jahren ein verstiegener Individualismus und Subjektivismus, so ist es heute ganz im Gegenteil ein übermächtiger, ungezügelter Gemeinschaftsdrang, der viele unserer Zeitgenossen an der Kirche irre werden läßt. In weiten Kreisen der Jugendbewegung, der Familien-, Volks- und Staatsgemeinschaften ist der Glaube und das Vertrauen zu den gemeinschaftsbildenden Kräften des Christentums schwer erschüttert, wenn nicht schon vollständig geschwunden. Das ist ein unverkennbares Zeichen, wie sehr es dem modernen Menschen am richtigen Schauen und Erfahren der wahren Kirche gebricht, und wie dringend notwendig es gerade jetzt ist, ihr Leben und ihre Lehre ins hellste Licht des Tages zu setzen, damit die Leistungsfähigkeit der christlichen Religion für das Gemeinschaftsbauen unserer Zeit zum Schaden der Menschheit nicht länger mehr verkannt und übersehen werde. Nicht vielen, die aus der Jugendbewegung kommen, dürfte die Gemeinschaft und Gemeinschaftsmöglichkeit in und durch die Kirche so auf-

gegangen sein, wie P. Anton Stonner. Alle, die seine Innsbrucker Vorträge gehört haben, werden sich mit Freuden daran erinnern, aus wie tiefem, ergreifenden Erleben heraus er für die Lebens- und Liebesverbundenheit in der Kirche zeugen konnte. Nachdem er ausgeführt, wie schon der Gottes- und Christusbegriff der Katholiken tiefstes und innigstes Zusammenstehen erfordert und möglich macht, geht er dazu über, in formvollendeten Gedankengängen die einzelnen Gemeinschaftskräfte der Kirche aufzuzeigen. Lehramt, Priester- und Hirtenamt, Sakramente und Liturgie werden als unerschöpfliche und unersetzliche Gemeinschaftswerte dargestellt, und den modernen gemeinschaftshungrigen Menschen eindringlich gezeigt, wie viel sie für alle ihre Gemeinschafts-Lebensformen gewinnen können, wenn sie sich von den Gnadenströmen der Kirche erfassen und durchströmen lassen. Aus Gemeinschaftssehnsucht brauchen sie dem christlichen Glauben gewiß nicht untreu zu werden; denn eine innigere, tiefer begründete Gemeinschaft gibt es nicht auf Erden, als sie Gott in Christo Jesu durch die Kirche der Welt geschenkt hat. Das werden uns allerdings die modernen Menschen so lange nicht glauben, als wir Katholiken selbst noch so weit davon entfernt sind, den Gemeinschaftsgeist der christlichen Religion in der praktischen Nächstenliebe sichtbar und greifbar zu verwirklichen. Darum war es auch für P. Stonner eine innere Notwendigkeit, im letzten Vortrag nicht nur in Worten, sondern an praktischen Beispielen zu zeigen, wie wir das kirchliche Gemeinschaftsethos heilend und erlösend hineinströmen lassen können in das soziale Auseinandergerissensein unserer Tage. Das ist es, was uns heute fehlt: der Erweis unseres Brudersinns durch die helfende Tat, deren die Welt so sehr bedarf und nach der sie verlangt wie nie zuvor. Möge das herrliche Büchlein des P. Stonner in unser aller Herzen der werktätigen Liebe die Wege bereiten!

Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. Vorträge von Anton Worlitscheck. 8° (99 S.) Freiburg 1927, Herder. M 2.40. — Wer die früheren Bücher Worlitschecks genauer kennt, wird durch das Studium seines neuesten in der Überzeugung bestärkt, daß er mehr und mehr zu den beachtenswertesten Rednern gezählt zu werden verdient, die wir zur Zeit im katholischen Lager haben. Sein Sprachschatz ist aus allen Wissens- und Kulturbereichen heraus so überfließend angefüllt und seine Wortbeherrschung so gewandt, daß ihm für ein und denselben Begriff die Ausdrucks- und Illustrationsmittel in beneidenswerter, fast überreicher Fülle zuströmen, ja daß er hin und wieder nicht ganz der Gefahr entgeht, in der Häufung schlagwortartiger Antithesen (unbewußt) sein wohlgefällig Spiel zu treiben. Dazu kommt, daß er neben einem ausgebreiteten theologischen Wissen die Auswüchse des modernen Geistes- und Wirtschaftslebens derart kennt, daß er sich mit seinen Gedankengängen stets auf dem allerrealsten Boden der Gegenwart bewegt und zu den Schwierigkeiten seiner Zuhörer Stellung nehmen kann in einer Anschaulichkeit und Wirklichkeitsnähe, die bei unsern geistlichen Rednern in diesem Ausmaß selten ist. Ob er auf Grund dieser Vorzüge auch ein (methodisch und erfolgreich) guter Prediger genannt werden kann im Sinne der päpstlichen Normen vom Jahre 1917 und in Hinsicht auf das geistige Fassungsvermögen einer durchschnittlichen Großstadtseelsorgsgemeinde, haben wir nicht zu entscheiden. Unsere Beurteilung bezieht sich nur auf

die 8 „Vorträge", wie sie in Buchform vor uns liegen und wie sie auch von andern Konferenzrednern in der Fastenzeit über ähnliche Themen gehalten werden. W. stellt das Vaterunser mitten hinein in die heutige Welt, um es nach einem wohlüberlegten Plan in allen seinen Teilen „zu betrachten und zu behandeln als Gemeinschafts-, Volks- und Völkergebet". In voller Beherrschung des theologischen Materials wird im 1. Vortrag dargetan, wie in der Lehre Jesu vom Vater-Gott und in der Idee von der allgemeinen Gotteskindschaft die tiefste und letzte Begründung des Gemeinschaftsgeistes liegt, so daß in der voll erfaßten und konsequent durchgeführten Vaterunser-Anrede das Gemeinschaftsproblem im Grunde gelöst ist. Zu beanstanden ist nur der Satz (S. 5/6): „Der Vatergottgedanke ist eine jener elementaren ‚irrationalen' naturhaften Einsichten, die weniger durch logische Reflexionen und Klügeleien, durch schlußfolgernde Operationen erarbeitet, als durch unmittelbare innere Schauungen, durch Intuition erlebt und erfahren werden." Für uns ist die Lehre Jesu vom Vater-Gott ein Geheimnis und Gnadengeschenk des Glaubens. *Credo in Deum Patrem.* Auch der Ausdruck von der „absoluten Familienhaftigkeit" des innertrinitarischen Lebens ist mißverständlich (S. 9). Von geradezu dramamtischer Wucht und Wirkung sind nach Inhalt und Aufbau die Erläuterungen zur 1. Bitte, bei denen es jedem in erschütternder Weise klar werden muß, wie die Entheiligung des göttlichen Namens den Anbruch der Dämonenherrschaft, die Auflösung des Gemeinschaftslebens zur unmittelbaren Folge hat. „Das Gemeinschaftsleben kommt nicht aus, kommt nicht durch, kommt nicht hoch, wenn das Reich Gottes nicht zu ihm kommt." Darin liegt die soziologische Bedeutung der Kirche für die weltlichen Gemeinschaftskörper. Weil der Wille Gottes ein absoluter und universaler ist, darum normiert und regelt das Vaterunser wie die privaten, so auch die Gemeinschafts-, Volks- und Völkerpflichten. Die Trennung zwischen Privat- und Staatsmoral ist eine gemeingefährliche Häresie. Aus der Brotbitte werden von W. in sehr geschickter Weise die wirtschaftlichen Segnungen des Vaterunsers herausgearbeitet. Solidarisch in der Schuld, sollen wir auch solidarisch sein in der Liebe, im Dienen, Sühnen und Beten für einander. Wenn wir so die 5. Bitte auffassen und verwirklichen, dann ist in der tiefsten Wurzel die Sanierung des Gemeinschaftslebens erreicht und die Abschleifung der Klassengegensätze und Völkerdifferenzen gewonnen. „Verführen und verführt werden, das ist die Welt", das ist die Gemeinschaft, in der wir leben, das ist die Gefahr, die der Meister meint, wenn Er mahnt, zu beten: Führe uns nicht in Versuchung. Die größte, tiefste und wurzelhafte Gemeinschaftsnot, der wir alle verhaftet sind, ist das moralische Übel. „Die Sünde macht elend die Völker." Solidarisch im Schuldbewußtsein, sind wir aber auch solidarisch in der Erlösung. Die Erlösungsgemeinschaft ist Seele und Geheimnis aller Gemeinschaft überhaupt. Diese zusammengedrängte Übersicht möge in etwa eine Vorstellung geben, wie inhaltsreich und aktuell die neuesten Vorträge W.s sind und wie sehr sie es verdienen, von Studentenseelsorgern und anderen akademischen Gemeinschaftsleitern ausgenutzt zu werden. Aber auch in den Händen religiöser und sozial gerichteter Laien werden sie großen Segen stiften.

Heinrich Bleienstein S. J.

Der Menschensohn. Bilder aus dem Seelenleben Jesu. Von Peter Lippert S. J. (Seelebücherei, 4). 8° (232 S.) Regensburg 1926, Habbel. — Lippert versucht in den 12 Kapiteln des Büchleins, denen meist schmerzvolle Begebenheiten des Erlöserlebens zugrunde liegen — der 12jährige Jesus im Tempel, Jesus unter den leidbeladenen Menschen, deren Lehrer und Fürsprecher, unter den Sündern, mit den Pharisäern, dem reichen Jüngling, Eucharistie, Verlassenheit am Kreuze — das innere Erleben des Herrn, sein stilles Lieben und Leiden, sein Fühlen und Werten und Schauen im geheimnisvollen Heiligtum der Seele verstehen oder doch erahnen zu lassen. Wie mögen da größte Liebe und bitterstes Leid, Freude und Trauer beide in weitesten Ausmaßen, Ewigkeitsschau und Leben in dieser vorübereilenden Welt der Erscheinungen, Gottesschau und Blicke hinein in die tiefsten Abgründe geschöpflichen Elendes, mit seinen Auswirkungen in Zeit und Ewigkeit, Erkennen der Majestät Gottes und Erfassen der niederdrückendsten Engherzigkeit der zur Erde gebeugten Menschen, wie mag all dies vor Jesus gestanden, wie ihn bearbeitet, gehoben und niedergepreßt, wie ihn einsam und dabei doch allen alles gemacht haben! Diese und ähnliche Innengeheimnisse Jesu zeigt L. in reicher, erschütternder, dann wieder zarter und zitternder Sprache dem Leser, dabei stets überzeugt, daß das gottmenschliche Seelenleben wegen der hypostatischen Vereinigung eine uns einfachhin unfaßbare Tiefe und Großzügigkeit und Gottgeborgenheit hat. Soweit möglich, sucht L. mit Meisterhand und liebendem Verstehen die Schleier auseinanderzunehmen: Feines, einfühlendes Seelenkennen nennt er wahrhaftig sein eigen! Dankbar legt der Leser das kostbare Büchlein weg, dankbar dafür, daß ihm ein feinfühlender Psycholog leise Winke gegeben, das Erhabenste und Heiligste, was die Erde je beheimatet, mit tieferem Sinnen und freudigerer Ergriffenheit zu sehen und noch lebendiger zu erkennen, daß zu Jesus zu kommen eine huldvolle Gabe des Vaters ist; denn niemand kommt zum Sohne, außer wenn der Vater ihn gezogen hat.

Franz Katzinger S. J.

Eine Anzahl von bereits vorliegenden Besprechungen mußte leider wegen Raummangel zurückgestellt werden.

Die Schriftleitung.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung

Von **Florian Schlagenhaufen** S. J.—Innsbruck

(Fortsetzung und Schluß.)

II. Die Person des Messias

A) Das Verhältnis des Messias zum Gottesreich

Im Mittelpunkt der prophetischen Verkündigung war der Tag des Herrn gestanden, an dem Jahve, aller Welt sichtbar, die Zügel der Weltregierung ergreifen sollte. Der Tag des Herrn ist vom Gericht über die Völker nicht zu trennen. Auch der Messias war im A. T. als Richter gezeichnet, aber mit der Schilderung des Gerichtes ist im A. T. die Schilderung des Messias nicht erschöpft; Is und Ps 45 sind ein klares Zeichen. Doch ist es verständlich, wenn sich die jüdische theologische Spekulation an den Hauptgedanken der Schrift hielt und so alles auf den Tag des Herrn hinordnete. Auch die Apokryphen sprechen zunächst vom Tag des Herrn, nicht vom Gericht als solchen;[1]) sie verbinden aber beide aufs innigste. Der Messias tritt dagegen zurück, er wird aufgefaßt als der Wegbereiter für das Gottesreich. Da waren zuerst alle Feinde der Gottesherrschaft und alle Empörer wider dieselbe aus dem Wege zu räumen durch das Gericht. Diese Tätigkeit schrieb man dem Messias zu. War das Gericht vollzogen, konnte die Gottesherrschaft beginnen; eine weitere Tätigkeit für den Messias mußte nicht notwendig gefordert werden, sobald man, wie bemerkt, nur einseitig auf den Zentralgedanken der prophetischen Verkündigung sah. So ist denn in der Tat in den Apokryphen mit der Schilderung des Gerichtes die Schilderung des

[1]) Anders Burkitt. Vgl. Expos. 10 ser. VIII (1915) 62.

Messias so gut wie abgeschlossen. Er ist in erster Linie der Wegbereiter des Gottesreiches und das nur nach der negativen Seite, indem er die Hindernisse, die der Herrschaft Gottes entgegenstehen, aus dem Weg räumt. Darum ist es kein Wunder, daß er manchmal so lose mit dem eschatologischen System verbunden ist, daß er unter wesentlicher Beibehaltung des ganzen Systems einfach weggelassen werden könnte. Dagegen erscheint es sehr fraglich, ob wir im Judaismus die Vorstellung eines vom Gottesreich nur irgendwie verschiedenen Messiasreiches haben, das eine Zwischenstellung zwischen der Welt und der vollendeten Gottesherrschaft einnähme. Davon wird noch ausführlicher die Rede sein. Im N. T. ist das Gottesreich auch ein diesseitiges geworden. Schon in dieser Welt leben seine Glieder in Christus. Christus muß herrschen; diese Herrschaft Christi, die sich auch über die Geisterwelt erstreckt, ist auch schon Gottesherrschaft, Gottesreich. Ob dieser innigen Verbindung könnte aus den wesentlichen Eigenschaften des Gottesreiches auf die des Messias geschlossen werden und umgekehrt. Nach judaistischer Auffassung ist er aber zunächst nur Wegbereiter, im gewissen Sinn Vollzieher des Gottesreiches.[1]) Aus den wesentlichen Eigenschaften, die seiner Person zugeschrieben werden, lassen sich Schlüsse ziehen auf die Eigenschaften des Gottesreiches nach der positiven Seite. Aus den dem Messias fehlenden Eigenschaften folgt aber nicht, daß sie im Gottesreiche auch fehlen werden. Dieser Unterschied in der Grundauffassung der Stellung des Messias im N. T. und im zeitgenössischen Judentum ist wohl zu beachten.

So lose ist die Verbindung zwischen dem Gottesreich und dem Messias im Judaismus, daß sogar behauptet worden ist[2]), bis zum jüdischen Krieg, also bis tief in die apostolische Zeit hinein, habe es im Judentum überhaupt keine Messiashoffnung gegeben, sondern nur eine Reichshoffnung: Gott werde seinem Volke in einer besonderen Weise beistehen. Wenn in den Apokryphen außer dem Kommen Gottes zu seinem Volke noch von einem persönlichen Messias die Rede sei, so hätten wir in diesem Falle ein christliches Erzeugnis vor uns. Die These ist so kühn, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Sie wird nicht bloß der nachbiblischen jüdischen Literatur, sondern auch dem N. und A. T. nicht gerecht, denn die messianische Auslegung des letzteren ist nicht erst von den Christen eingeführt worden: die Messiashoffnung muß tief im Volke verbreitet gewesen sein, sonst wäre ja auch das Auftreten von falschen Messiassen nicht recht denkbar.

Doch treffen wir mehrere zusammenfassende eschatologische Darstellungen, die die Person des Messias nicht erwähnen. Die in *Jub (Kp 23)* eingesprengte Apokalypse erhofft sich von der immer

[1]) Nur in den *Ps Sal* ist der Messias als Herrscher und Richter im Reiche Gottes dargestellt.

[2]) D. S. Margoliouth, Expos. 25 ser. VIII (1923) 19 (1—21).

besseren Beobachtung des Gesetzes eine allmähliche Besserung der Lage, Vertreibung der Feinde, ein immer längeres Leben in den folgenden Generationen, bis die Lebensdauer und das Glück der Erzväter voll erreicht ist;[1]) vom Messias (oder einer ihm entsprechenden Figur) ist im Zusammenhang nicht die Rede.[2]) Ähnlich sind die Anschauungen des „Angelologischen Buches" *(1 Hen 1—36);* die kraß materiell geschilderten Güter der Endzeit werden auf Gott allein zurückgeführt, der Messias ist nicht erwähnt. Die *Ass Mos* übergeht ihn. Der Engel (der Himmelsfürst Michael?) erhält den Auftrag zum Gericht der Rache an den Feinden Israels, der Allerhöchste selbst vernichtet die Heidenvölker und erhöht Israel bis zu den Sternen (Kp 10).[3]) Nach *IV Sib* wohnen die Gerechten alle auf der neuen Erde. Aber weder die Schilderung des Gerichtes noch die Erwähnung der Auferstehung und der Beglückung veranlaßt den Verfasser, von einem Messias zu reden. Und wenn man den Messias in *III Sib 652—655,* wo er nur als siegreicher Heerführer geschildert ist, weglassen würde, so würde das die anderen Stellen des Buches nicht berühren, denn in dem national-irdisch gefaßten Reich (βασιλήιον) regiert Gott selbst: er ist es auch, der den letzten Ansturm der Feinde abwehrt *(669 ff).* Den Grund für diese Zurückstellung und Nichterwähnung des Messias sieht man

[1]) Die Schilderungen des „Goldenen Zeitalters" von Seite der „Ernsten Bibelforscher" entspricht im Wesentlichen den *Jub* (nur weiß *Jub* nichts von der Auferstehung der Toten; vgl. *23,31*) und *II Bar,* das allerdings den Messias erwähnt, aber gleich übergeht zur Schilderung der irdischen Segnungen des Reiches; für die 10.000fache Fruchtbarkeit hat der Verfasser mehr Interesse (29,1—5); ähnlich *V Sib 260—285.*

[2]) Auch im Jakobssegen über Juda *(Jub 31,18—20)* muß von einem persönlichen Messias nicht die Rede sein. Judas Nachkommen und besonders einem wird die Herrschaft über Jakob verheißen; Juda soll alle Hasser Israels niedertreten und von allen Völkern gefürchtet werden. Doch weist im Zusammenhang nichts auf die Endzeit. Im Segen über Levi aber (31.13—17) werden Levi dieselben Güter verheißen, dazu noch ewiges Priestertum. Dieser Segen, offenbar in der Macchabäerzeit gesprochen, wird also eingeleitet: „Dich segne der Herr aller, er, der Herr aller Ewigkeiten, dich und deine Söhne in alle Ewigkeiten." Anders Martin, Rev. bibl. (1911) 533.

[3]) P. J. M. Lagrange sieht gegen Clemen, Volz, Charles, Box im Engel den Messias. Er verweist auf den μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (Is 9,6; LXX) und auf den „Engel Gottes". Aber eine Anspielung auf den einen oder anderen ist nicht zu entdecken; Gott „füllt die Hände" des Engels; aber das kann wohl auch von jedem Auftrag verstanden werden und wäre als Bezeichnung für den Gesalbten schlechthin einzig dastehend. Den Grund für diese Nichterwähnung sucht Charles in der Reaktion gegen die landläufige, zu niedrige Vorstellung vom Messias-Krieger. Mit Unrecht; läßt doch der Auktor Gott selbst die Völker vernichten.

gewöhnlich darin, daß damals viele auf ein Gottesreich ohne Messias gehofft hätten.[1]) Doch wird man zweifeln dürfen, ob diese Schlußfolgerung berechtigt ist. Vielleicht haben wir nur skizzenhafte Darstellungen des eschatologischen Systems, die sich auf die Hauptsache beschränken. So spricht *Jub*, das nach Kp 23 das Reich sich langsam entwickeln läßt, doch wieder vom Tag des Gerichtes. In *I Hen 38* haben wir auch eine ziemlich abgeschlossene Schilderung des Endzustandes und doch wird der Messias nur so nebenbei erwähnt: „Wenn der ‚Gerechte' vor den auserwählten Gerechten erscheinen wird . . ." Das folgende Buch der Bilderreden handelt aber ausführlich vom Messias, unter der Gestalt des Menschensohnes. Auf gleiche Weise ist in den ersten vier Gesichten in *IV Esd* — abgesehen von 7,28—31 — der Messias ganz übergangen, in den folgenden drei Gesichten ist aber fast nur von ihm die Rede. Die Bilderreden wie auch *IV Esd* sind aber von einem Verfasser und führen den Messias erst im Verlauf der Darstellung ein. Darum ist es nicht sicher, daß wir in *I Hen 1—36, Jub 23, Ass Mos* wirklich eine Eschatologie vor uns haben, die überhaupt keinen Messias und keine Parallelfigur kannte; sie sind doch zu bruchstückartig, nur Ausschnitte aus einer Eschatologie.[2]) So viel sehen wir allerdings klar, daß die Person des Messias nicht im Vordergrund jener eschatologischen Spekulationen stand. Sehen wir doch, daß bisweilen der Messias zwar erwähnt ist, daß ihm aber der Verfasser gar keine Tätigkeit zuweisen kann.

In *I Hen 83—90* wird unter dem Bild einer Herde und ihrer Schicksale ein Überblick über die Weltgeschichte gegeben, die im Sinne des Autors mit der Geschichte Israels zusammenfällt. Vom Messias heißt es: 90,37: „Und ich sah, wie ein weißer Stier mit großen Hörnern geboren wurde. Alle Tiere des Feldes, alle Vögel des Himmels (= die heidnischen Völker) fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit.[3]) Das ist alles, was der Verfasser vom Messias zu berichten

[1]) So z. B. Lagrange, Messianisme 60—62.

[2]) Noch weniger wird der Schluß aus den versprengten Bruchstücken, die sich *I Hen* und (vielleicht) *II Bar* finden, zwingend sein. Kennen wir doch den ursprünglichen Umfang jener Apokalypsen nicht, denen sie entnommen sind oder sein können; im Zusammenhang kann eine Messiasfigur erwähnt gewesen sein, wie in der 2. Hälfte des *IV Esd*. So scheint es auch gewagt, *Ps Sal 17* deshalb einem anderen Verfasser zuzuschreiben als die vorausgehenden, weil nur im 17. Ps vom Messias die Rede ist, wie F. Nötscher es neuerdings wollte (Auferstehungsglaube, Würzburg 1926, 267).

[3]) Nach dem äthiop. Text verwandelt sich der Stier (der Messias) in das „Wort" und dann in einen Büffel. Diese zweimalige, grundlos eingeführte Umwandlung hat mit Recht Bedenken erweckt. Charles meint im Anschluß an Goldschmidt, das hebr. סֶלָה sei סְלָה gelesen worden. Darum findet er, *T Jos 19* sei literarisch abhängig von jener Stelle, da es auch vom Lamm, vom

weiß, obschon er vorher von der Aufrichtung der neuen Gottesgemeinde gesprochen hat. Einen ähnlichen Text finden wir auch *Test Jos 18*. Der Text ist verdorben[1]) und die Auslegung erschwert. Aber wenn das Horn der Messias ist, dann besteht seine ganze Aufgabe darin, daß er existiert und Furcht einflößt. Eine solche Messiasfigur war überflüssig.

Woher kommt dieses Zurücktreten des Messias in der judaistischen Heilserwartung? Man verweist zur Erklärung auf die Hasmonäerzeit. Juda war der Träger der Messiashoffnung: aus ihm sollte der Retter hervorgehen. Nun hatte ihn aber der Stamm Levi überflügelt und die nationale Befreiung gebracht. Man brauchte keinen Retter aus Juda mehr. Der „Tag Jahves" war schon da, das durch die Ostvölker im Auftrag Gottes vollzogene Gericht war vorbei, die Segnungen begannen sich zu zeigen, die 12 Stämme waren zurückgekehrt[2]), die Feinde Israels wurden erniedrigt, die an das Haus Davids ergangenen Verheißungen Gottes lagen nicht mehr in der Zukunft. Gewiß hat die Makkabäerzeit viel dazu beigetragen, den Blick auf die Gegenwart zu lenken und ihr die glänzenden Zeichen der schon anbrechenden Gottesherrschaft zu sehen. Der letzte Grund für dieses Zurücktreten der Hoffnung auf einen persönlichen Vermittler der Endgüter liegt aber tiefer. Es ist auffallend, daß eine messianische Persönlichkeit im allgemeinen dort mehr hervortritt, wo die Heilsgüter nicht so ausgesprochen materiell geschildert werden. *I Hen*, bes. die Bilderreden beschäftigen sich eingehend mit dem Problem der Sünde, ebenso *IV Esd;* gerade diese zwei enthalten am meisten über den Messias, den sie als den Menschensohn darstellen. Dagegen fassen *Jub 23, I Hen 90*, das angelologische Buch *(I Hen 1—36)* das Gottesreich rein irdisch

Stier und vom Horne spricht. Besser ist Beers Vorschlag: der griech. Zwischentext habe aus dem קרן ein ρημ(α) gemacht.

[1]) Das Lamm, das von einer Jungfrau geboren wird, scheint auf eine christliche Hand hinzuweisen. (Vgl. die kritischen Ausführungen Boussets, ZntW 1 [1900] 255) und N. Messels (33. Beih. ZatW [1918] 369—371). An sich könnte der Text auch von der nachexilischen Restauration Israels verstanden werden: „Zu seiner Zeit" wird das aus der Jungfrau Israel hervorgegangene Lamm zum mutigen Kämpfer werden und sich an die Seite des Löwen stellen. Über die messianische Deutung später. Siehe unten S. 494.

[2]) So *I Hen 89—90* und *Test XII* (deutlich *Test Jos 19*). Auf letztere hat schon Bousset verwiesen (ZntW I [1900] 207). *I Hen 57* erwartet die Heimkehr der Diaspora noch. Als die nationalen Gegenwartshoffnungen für das palästinensische Judentum mit der Zerstörung des Tempels untergegangen waren, betrachtete man die verschwundenen 9 (10) Stämme als den Hauptbestandteil der Nation, der irgendwo unversehrt lebte, dessen Heimkehr noch bevorstand *(IV Esd 13,39—41; II Bar 78 ff)*. Begreiflich ist es, daß Akibas Schule die Stämme als endgültig verloren ansah, da sie auch im letzten Kampf kein Lebenszeichen gegeben hatten.

und kraß materiell auf (anders die Wochenapok. *I Hen 93; 91,12—17),* von einem Messias ist bei ihnen nicht die Rede. Je weniger transzendental das Gottesreich dargestellt wurde, je weniger es eine völlige Neuordnung aller Dinge mit sich brachte, je weniger es somit ein Eingreifen Gottes forderte, desto weniger brauchte man auch einen Vollstrecker für die Neuordnung, einen Messias, der für die Erneuerung des Himmels und der Erde gefordert schien.

Bezeichnend ist die Stellung des Messias in *III Sib,* das denselben als Kriegerkönig kennt. Zwar werden nach der Darstellung dieses Buches Himmel und Erde erschüttert, aber im Grunde genommen spielt sich doch alles auf Erden ab; von einer wesentlichen Neugestaltung derselben ist keine Rede. Feuer fällt vom Himmel, aber damit wird nicht der Weltbrand angefacht, sondern die Feinde Israels werden vernichtet. Ähnlich ist es nach *Ass Mos Kp. 10.* Wenn der „Engel, der an höchster Stelle steht", kommt, um die Rache zu vollziehen an den Feinden Israels, und Gott in seinem Zorn aus seiner Wohnung tritt, um die Heiden zu strafen und den Adler (Rom) zu vernichten, dann treten alle die schrecklichen Erscheinungen ein, wie sie im A. T. für das Kommen Gottes geschildert werden. Aber der Verfasser legt auf dieselben keinen weiteren Nachdruck, er spricht nicht vom neuen Himmel und von der neuen Erde, so daß es fast den Anschein hat, als schilderte er die Schrecken beim Kommen Gottes nur weil sie zur Vernichtung der Feinde beitragen. Darum braucht die *Ass Mos* nicht einmal einen Messias-Krieger; zur Vernichtung der Feinde genügt ja ein Engel (Michael?); in *V Sib* könnte der Messias-Krieger, der „Gerechte Mann", ohne Schaden ausgelassen werden.

War das Endreich kein neues Reich, dann brauchte man zu seiner Errichtung keinen gesalbten Gesandten Gottes. Das Gottesreich war ja im Grunde genommen schon am Sinai aufgerichtet worden, die national-politische Rolle, die Niederwerfung der Feinde, konnte das Volk auch selbst besorgen. Die Segnungen des Gottesreiches, Friede, Langlebigkeit, Fruchtbarkeit usw., waren eine Gabe Gottes. In diesem Überwiegen irdischer, national-politischer Hoffnungen in weiten Kreisen des Volkes wird der Grund zu suchen sein für das Zurücktreten der Hoffnung auf einen persönlichen Messias. Durch die siegreichen Kämpfe der Macchabäerzeit sind jene irdischen Hoffnungen sicher mächtig gefördert worden. Diese in den Apokryphen zutage tretende lose Verbindung zwischen dem Messias und dem Gottesreich, die Auffassung der Messiastätigkeit als einer rein vorbereitenden, legen es nahe, zunächst der geistigen Auffassung des Judaismus über die Person des Messias — oder der parallelen endzeitlichen Figur — nachzugehen, dann erst vom Reich zu handeln. Als wesentlich geistig müßte ein Messias angesprochen werden, der die Aufgabe hat, eine sittliche Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen auszuüben; eine solche könnte auf den ersten Blick mit den Vorstellungen von einem

Messias aus Levi, von einem sterbenden Messias und vielleicht auch mit der vom Menschensohn verbunden sein.

B) Der Messias-Priester aus Levi

Im Pentateuch und bei den Propheten wird das levitische Priestertum als Mittler zwischen Gott und der Menschheit aufgefaßt. Diese Mittlerrolle kommt ihm zu als Hüter des Gesetzes und Darbringer der Opfer. Der Hohepriester vertritt ja am Versöhnungstag das ganze Volk. Schon Ps 109 (110) weist auf das Priestertum des Messias hin, im Hebräerbrief wird darauf besonders Nachdruck gelegt; Christus wird bei Paulus durchwegs als Mittler aufgefaßt. Man hält dafür, daß unter dem Eindruck der Leistungen der Hasmonäer die Hoffnungen auf einen Priester-Messias lebendig geworden wären, die vor allem im *Test XII* ihren Ausdruck gefunden hätten.[1])

Charles hat von diesem Priester-Messias der *Test* ein glänzendes Bild entworfen: Er wird unter den Menschen wandeln in Sanftmut und Gerechtigkeit und keine Sünde wird an ihm gefunden *(Test Jud 24,1)*, er wird ein neues Priestertum errichten unter einem neuen Namen, wird Mittler sein für die Heiden *(T Lev 8,14)*, er soll ein Prophet des Allerhöchsten sein *(T Lev 8,13)*, König über alle Völker *(T Lev. 8,14; Rub 6,11.12)*, wird Israels nationale Feinde bekämpfen und Beliar und alle Mächte der Bosheit *(T Rub 6,11.12; T Lev 8,12; T Dan 5,10)* und dessen Gefangene, selbst die Seelen der Heiligen befreien *(T Dan 5,11)*, den Gerechten wird er die Pforten des Paradieses öffnen *(T Lev 18,10; T Dan 5,12)* und den Heiligen zu essen geben vom Baume des Lebens *(T Lev 18,11)*; ja er wird sogar den Seinigen die Macht geben, die bösen Geister mit Füßen zu treten und Beliar binden *(T Lev 18,12)*, der ins Feuer geworfen werden soll *(T Jud 25,3)*: so wird die Sünde ein Ende haben.[2])

So hätten wir nach ihm das Bild eines vorchristlichen jüdischen Messiasideals, das so ziemlich in allem dem christlichen entspricht, abgesehen vom siegreichen Kämpfer für die nationale Sache.[3])

---

[1]) Nur vereinzelt erhebt sich Widerspruch, so Felten und J. M. Lagrange (Messianisme 69; Rev. bibl. 1908 S. 443 f; 1911 S. 137). Sie begründen die Ausscheidungen ihrer Interpolationen nicht genügend.

[2]) The Testaments of the XII Patr., 1908, XCVIII; in Ap.-Ps. II 294 wiederholt er die Beschreibung: *„It was the priestly character of the Maccabean priest-kings that gave rise to the expectation that the Messiah was also to be a priest as well as a king."*

[3]) Die sittlichen Lehren der *Test* stehen auf einer großen Höhe. Friedländer meint, sie seien schon im Urtext hinter denen, die Christus später verkündigt, nicht zurückgeblieben. (The Jew. Sources of the sermon on the moun S. 16. 163; vgl. J. theol. St. 13 [1912] 430). Demnach könnte man nicht von einer Überlegenheit der Sittenlehre Jesu sprechen. Gewiß findet sich manches schöne Wort in den *Test;* darin führen sie die Weisheitsliteratur fort. Aber das

Daß auch der Judaismus, so weit er überhaupt von einem Messias sprach und ihm die Reform nach dem Gesetze zuschrieb, denselben auch als Reformator des Priestertums ansah, ist nicht zu bezweifeln. Aber daß man je die über den Davididen ergangenen Verheißungen einfach beiseite geschoben und statt des Messias aus Juda einen aus Levi erwartet hätte, ist auf Grund von zweifelhaften Stellen nicht anzunehmen. Um eine solche Abweichung im Messiasideal wahrscheinlich zu machen, müßte sie klar und unzweideutig bewiesen werden. Aus den *Test* ersieht man — stellenweise — eine große Wertschätzung Levis, wie sie nur in der Hasmonäerzeit verständlich ist, nicht aber die Erwartung eines Priester-Messias. Charles verweist auf *Test Rub 6,7—12; T Lev 8,14; 18; T Dan 5,10—13.*[1])

Aus *T Rub 6,7* folgt nicht einmal eine Vorzugstellung Levis, noch weniger die Erwartung eines Messias aus Levi, wie Charles meint: „Der Herr hat nämlich dem Levi die Herrschaft gegeben nach ihm Juda und mir und Dan und Joseph." Der Text ist klar, so lange man nicht gegen alle Handschriften die Namen Dan und Joseph mit Charles[2]) u. a. streicht. Es handelt sich hier nicht um

große Gebot der Liebe findet sich nach seiner positiven Formulierung bezeichnenderweise erst im hebr. *Test Nepht*, das seine letzte Form sicher nicht in vorchristlicher Zeit erhalten hat.

[1]) Daß die *Test* im Kern aus jener Zeit stammen, kann nicht bezweifelt werden. Messels schon erwähnte Ansicht, die eschatologischen Teile zumindest in die christliche Zeit zu verweisen, ist nicht zu halten; die eschatologischen Teile lassen sich vom Ganzen nicht loslösen. Die Ursprache der Grundschrift ist zweifelsohne semitisch: alle Gründe sprechen für hebräisch, wie die Hinweise bei Charles, Kautzsch, Fairweather (The Background of Christianity 400 ff) zeigen, um vom Inhalt abzusehen. Über das Verhältnis der Handschriften wissen wir wenig Sicheres, nicht einmal ob die kürzere arm. Rezension (α) oder die längere die ursprünglichere ist. N. Messel bringt (Beih. 33 ZatW 373 f) eine Zusammenstellung der Erweiterungen der längeren Rezensionen oder wenn man will Handschriftengruppen. Eine einheitliche Tendenz läßt sich daraus nicht ersehen, doch wird man in einem Text, der zu Erweiterungen neigt, nicht so sehr an Kürzungen denken. Felten meinte nämlich, es handle sich in der kürzeren arm. Rezension um Auslassungen jener Stellen, die patripassianisch klingen. M.s Übersicht zeigt, daß das sicher nicht der Fall ist. Die Textunsicherheit nimmt gegen Schluß der *Test* zu. So lange wir über das Verhältnis der zwei griech. Handschriftengruppen und der arm. Rezensionen nicht besser unterrichtet sind, ist es gewiß gerechtfertigt, die längeren Texte als Einschübe zu betrachten, auch wenn eine einheitliche Tendenz in ihnen nicht ersichtlich ist. Bei diesem Stand der Dinge ist es für die vorliegende Untersuchung zwecklos, die unbedeutenden Varianten zu bringen. Soweit der Text in allen vier Gruppen übereinstimmt, wird er geboten, als wäre es der kritische Text, obwohl manche christliche Interpolation in allen Handschriften stehen kann.

[2]) „*a foolish interpolation*".

die endzeitliche Führerschaft, sondern um die in der geschichtlichen Vergangenheit. Der érste Führer des Volkes war Moses: er ist auch hier, wie *Test Levi 8,11,* der Vertreter des Stammes Levi. Der erste Richter Othniel wird dem Stamme Juda zugesprochen.[1] Mehrere Ephräimiten spielten eine große Rolle in Israels Geschichte. Unsere Stelle spricht auch Ruben und Dan eine zeitweilige Führerrolle zu.

Schwieriger sind vv. 8—12. 8) „Deshalb befehle ich euch, auf Levi zu hören; denn er wird das Gesetz des Herrn erkennen und wird anweisen zum Gericht und zu Opfern für ganz Israel, bis zur Vollendung der Zeiten des Hohenpriester-Messias, über den der Herr gesprochen. (. . . ἀρχιερέως Χριστοῦ, ὃν εἶπε Κύριος, anders Arm.) 9) Ich beschwöre euch beim Gott des Himmels, die Wahrheit zu tun ein jeder gegen seinen Nächsten, 10) und Levi nähert euch in Demut eueres Herzens, damit ihr Segen aus seinem Mund empfanget; 11) segnen wird er nämlich Israel und Juda, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο Κύριος βασιλεῦσαι πάντων τῶν λαῶν. 12) Vor seinem Samen sollt ihr niederfallen, denn für euch wird er sterben in sichtbaren und unsichtbaren Kämpfen und er wird unter euch König in Ewigkeit sein."

Worauf bezieht sich v. 11 b? Ist Juda der auserwählte König und Krieger Israels oder Levi? Nach dem griechischen Text kann man es auf Juda beziehen. Ruben würde so zuerst Levi, den Priesterstamm, und dann Juda, den Königstamm, preisen. Das offensichtlich hebräisierende Griechisch setzt im Hebräischen etwa voraus: ויהודה אשר בחר בו . . .; das würde auf Juda als den Träger der Königsverheißungen gehen. Seine geschichtliche Aufgabe war es ja, in „sichtbaren und unsichtbaren" Kämpfen der Führer Israels zu sein.[2] Das stimmt auch zur Gesamtauffassung der *Test;* Judas kriegerische Kraft wird *T Jud 1—9* besonders hervorgehoben. Levi erzählt zwar seinen Rachezug gegen die Sichemiten. Allein seine Berufung zum Priestertum wird nicht, wie *Jub 30,18.23,* damit in Zusammenhang gebracht. Man begreift es, daß der Verfasser der *Test* in der Zeit des Johannes Hyrkanes jene Tat Levis erwähnen wollte. Doch scheint unseres Erachtens daraus nicht der „besonders kriegerische Charakter des Priestertums"[3] zu folgen.

---

[1]) MGWJ 58 (1914) 404 bringt eine spätere Haggada dieses Inhalts. Sie gründet sich auf Richt 3,9. Bemerkenswert ist auch das Hervortreten des Kenas, Othniels Vater, in *Antiq. bibl. 28.*

[2]) Die „sichtbaren und unsichtbaren" Kämpfe sind verdächtig. In unsichtbaren, also doch wohl geistigen, Kämpfen zu fallen, ist keine Ehre. Die *II Macch 10,29 ff; 11,8; 15,11 ff* geschilderten Ereignisse können kaum unsichtbare Kämpfe genannt werden. Näher liegt es, mit L. Ginzberg an einen Übersetzungsfehler zu denken: במלחמות נוראות ונפלאות „in furchtbaren und außergewöhnlichen Kämpfen".

[3]) So Lagrange, Messianisme 71. Auch Eccli 50,24—26 kommt nach

Gibt sich doch der Verfasser Mühe, Levi wegen seiner Tat zu entschuldigen. Er läßt Levi (6,7) sprechen: „Wir sündigten, als wir gegen seine (des Vaters) Mahnung dies getan haben"; dann findet er aber doch Gründe, die Levis Vorgehen rechtfertigen. Auch in der Anrede an seine Söhne fordert Levi nicht zur Nachahmung seiner Kriegstat auf.

Auch nach *Test Jos 19* ist es Juda („das Lamm aus Juda"), vor dem alle Völker zittern. Nur einmal wird Levis kriegerischer Geist gepriesen: „Levi wird die Kämpfe des Herrn kämpfen" *(Test Sim 5,5)*. Gemeint ist Phinees, der für den Herrn eiferte. Juda ist darum auch nach den *Test* der Träger des ewigen Königtums, der auserwählte Krieger Gottes.

Schwieriger ist v. 8, der nach Charles den von Gott verheißenen „Gesalbten" der Endzeit als Hohenpriester (aus der Hasmonäerfamilie) bezeichnen soll; Ps 110 werde auf Johannes Hyrkanes übertragen. Der griechische Text bezeichnet zunächst Levi als den Träger des Priestertums bis zur Ankunft des verheißenen Hohenpriesters, des Messias.[1]) Doch wird ursprünglich der Messias kaum als Hoherpriester bezeichnet gewesen sein. Denn die arm. Rezensionen setzen nach Schnapp (in Kautzsch) und Preuschen[2]) als griech. Vorlage etwa voraus: . . .: μέχρι τελειώσεως χρόνων ἱερέα εἶναι τοῦ κλήρου, ὃν κτλ.

Bousset hält diesen Text für ursprünglich, nur streicht er auch noch den letzten Satz. Jedenfalls las der Arm. nichts von einem Hohenpriester-Messias. Levi sollte nach Arm. den Priesterbund besorgen bis zur verheißenen Endzeit, oder (nach der Mehrzahl der Hss) bis zur Endzeit, der Zeit des verheißenen Messias.[3]) N. Messel dagegen empfiehlt als ursprüngliche Lesung der ohnedies christlichen Stelle: „bis zur Ankunft des Hohenpriesters Christus."[4]) Er macht es Bousset zum Vorwurf, die einzige arm. Hs A vorgezogen zu haben, während doch alle anderen als Vorlage etwa voraussetzten: „ἱερατεύειν τῷ κλήρῳ Χριστοῦ, ὃν κτλ", die Auslassung in A sei „nicht einmal der Erwähnung wert". Nun, der Erwähnung wert ist sie doch; hatte ja schon Preuschen darauf hingewiesen, daß nur zwei arm. Hss die bessere, von Interpolationen verhältnismäßig freiere arm. Rez. α bieten, wovon A die zuverlässigere und viel-

---

dem Lobpreis auf Simon unvermittelt auf die Samaritaner, jene „Toren", zu sprechen.

[1]) Charles' Übersetzung: *„he shall sacrifice for all Israel until the consummation of times, as the anointed High Priest, of whom the Lord spake"* ist eine willkürliche Korrektur.

[2]) ZntW I (1900) 109, Anm. 3. 128. 131.

[3]) Oder vielleicht: wie es der Herr verheißen (באשר).

[4]) S. Beih. 33 z. ZatW (1918) 358 f. Als die von Preuscheu für ursprünglich gehaltene Lesart führt M. an: ἱερατεύειν τῆς διαθήκης Χριστοῦ; doch Preuschen selbst empfahl die oben angegebene.

leicht auch ältere Hs sei; der beste Zeuge ist schon der Erwähnung wert. Selbst wenn man τῷ κλήρῳ Χριστοῦ als Vorlage des Arm. ansieht, so sagt dieser dunkle — und auch kaum ursprüngliche — Text nicht, daß der Messias selbst Hoherpriester ist. Falls „der Gesalbte" wirklich im hebr. Text gestanden, so muß es nicht als Eigenname des Messias gemeint gewesen sein; es könnte auch das aaronitische Priestertum damit bezeichnet werden. Wird doch sonst auch nur der Fortbestand des aaronitischen Priestertums für die Endzeit ausgesagt.

Der Textbestand ist zu unsicher, als daß man wichtige Schlüsse daraus ziehen dürfte.

Den Fortbestand und die Erneuerung des levitischen Priestertums in der Endzeit verheißt vielleicht auch *Test Levi 8,14*. Drei „Herrschaften" sind dem Stamme Levi vorbehalten: die erste ist die größte, über sie steht keine andere auf (gemeint ist Moses); die zweite ist zur Heiligung (Aaron). Dann fährt der allerdings recht unsichere Text fort: 14) ὁ τρίτος (κλῆρος) ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινὸν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα (arm.: ἐν Ἰούδᾳ)[1] ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν. 15) Ἡ δὲ παρουσία αὐτοῦ ἄφραστος (?) καὶ ἀγαπητὴ (?) ὡς προφήτου (προφήτης). 16) Πᾶν ἐπιθυμητὸν ἐν Ἰσραὴλ σοὶ ἔσται καὶ τὴν τράπεζαν Κυρίου διανεμήσεται τὸ σπέρμα σοῦ. 17) Καὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ἀρχιερεῖς (καὶ κριταὶ καὶ γραμματεῖς) · ὅτι ἐπὶ στόματος αὐτῶν φυλαχθήσεται (?) τὸ ἅγιον. Wird in dieser dritten Herrschaft ein wesentlich neues Priestertum der Endzeit verheißen? Über das levitische Priestertum ragt das versprochene nicht hinaus. Es reicht an die Größe des Moses nicht heran. Ausdrücklich wird betont, daß es von Opfern lebt, das Gesetz erklärt, und nach dem Gesetze das Volk richtet. Für die messianische Auslegung spricht, daß von einem „neuen" Priestertum und von einem „neuen" Namen die Rede ist *(Is 62,2)*. Der Verfasser würde also an einen glänzenden Aufstieg des Opferdienstes und des levitischen Priestertums in der Endzeit denken, die durch den König der Endzeit den König aus Juda veranlaßt wird; zudem sollte dieses neue Priestertum für alle Völker opfern.[2]

[1]) Charles folgt hier ausnahmsweise dem Arm.; nur so kann er die Stelle vom Messias aus Levi verstehen. Beide Lesarten sind sachlich gleichbedeutend.

[2]) Der Nachdruck liegt entschieden auf dem „König aus Juda", der das Priestertum erneuert, „nach Heidenart", wie wir jetzt lesen. Der Ausdruck ist auffallend. Sollte in der Macchabäerzeit ein Autor als besondere Auszeichnung des Priestertums gepriesen haben, daß es „nach Heidenart" ist? Wenn er die Vereinigung der königlichen Würde mit der priesterlichen andeuten wollte, so erwarten wir eher den Ausdruck: nach Art des Melchisedech. Wir haben hier einen Übersetzungsfehler, wie L. Ginzberg (MGWJ 58 [1914] 408) richtig vermutet hat: לעיני הגוים, „für alle Heiden", das sich handschriftlich noch als Glosse (εἰς πάντα τὰ ἔθνη) erhalten hat, wird das Ursprüngliche gewesen sein.

Doch steht die endzeitliche Auslegung dieser Stelle durchaus nicht fest. Vielleicht ist das Ganze nur eine tiefe Verneigung vor Joh. Hyrkanes und den Hasmonäern. Zur Schilderung ihrer hervorragenden Stellung trägt der Verfasser ein paar Goldlinien ein und spricht im Zusammenhang von einem „König aus Juda", von „prophetischer Bedeutung", von Erneuerung des Opferdienstes. Damit sind die Hasmonäer noch nicht als die hohepriesterliche Familie der Endzeit bezeichnet. Als Vorboten der bald kommenden Heilszeit konnte er die Hasmonäer ansehen, zumal, wenn er wie das *Jub.*buch an ein allmähliches Eintreten derselben glaubte. Ebensogut kann das Ganze auch eine Schilderung der davidischen Organisation des Priestertums sein: mit ihr begann ja die Glanzperiode des Priesterdienstes am Tempel. Königtum und Priestertum sind von da ab die Stützen des Volkes. Aus ihnen kommt das Heil, wie es im *Test Sim 7,1* heißt: „Und nun, meine Söhne, höret auf Levi und Juda und erhebet euch nicht gegen diese zwei Stämme; denn aus ihnen kommt das Heil Gottes. Aus Levi wird der Herr den Hohenpriester erwecken und aus Juda den König und so wird der Herr das ganze Volk retten." Vom Priestertum und Königtum, das beides die Hasmonäer erneuert hatten, erhofft auch unsere Stelle das Heil.

Am klarsten soll *Test Levi 18,2—14* das hohepriesterliche Messiasideal aussprechen.[1]) Wenn der Text hier wirklich vorchristlich ist, dann hätten wir ein Messiasideal gezeichnet, wie es weder bei Paulus noch bei Johannes schöner zu lesen ist. Das Lob des Simon beim Siraziden verschwindet daneben.

2) Dann wird der Herr einen neuen Priester erwecken,
dem alle Worte des Herrn enthüllt werden.
Er selbst wird ein Gericht der Wahrheit halten auf der Erde eine Menge von Tagen;

3) Sein Stern geht auf wie der des Königs,
ausstrahlend Licht und Erkenntnis wie das Tagesgestirn.
Verherrlicht wird er werden auf der ganzen Erde (bis zu seiner Aufnahme) . . .

6) Die Himmel werden sich öffnen
und aus dem Tempel der Herrlichkeit (= Himmel) wird auf ihn die Heiligung (ἁγίασμα) kommen
mit väterlicher Stimme, wie von Abraham, dem Vater Isaaks (v. A. zu Isaak).

7) Und die Herrlichkeit des Höchsten wird man über ihn sprechen
und der Geist der Einsicht und der Heiligung wird auf ihm ruhen im Wasser.

8) Er wird auch die Weisheit des Herrn geben (denen), die in Wahrheit wandeln werden,

[1]) v. Gall meint: die *Test* „werden nicht müde, dieses hohepriesterliche Königtum Levi für die Endzeit zu verkündigen .. Sie ziehen den Makkabäern, diesem rein nationalen, irdischen Geschlecht ein Gewand an, das eigentlich gar nicht zu ihnen paßt, ein Gewand nicht von dieser Welt. Man erhofft von ihnen viel mehr als ein Reich von dieser Welt. Geradezu klassisch zeigt das *T Lev 18.*" (Βασιλεία 390 f).

und er wird keinen Nachfolger haben bis in die fernsten Geschlechter,
bis in Ewigkeit.
9) Und zur Zeit seines Priestertums wird jede Sünde vergehen . . . (der
Text wird unsicher)
die Heiden werden sich vermehren, Israel aber wird abnehmen.
10) Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen,
wird wegstellen das gegen den „Adam" drohende Schwert (d. h. das den
Eintritt ins Paradies verhindert)
11) und wird den Heiligen zu essen geben vom Baum des Lebens und der
Geist der Heiligung wird auf ihnen sein . . .

Charles und Messel halten den ganzen Text für ursprünglich. Bousset korrigiert; in v. 10 möchte er Gott als Subjekt einfügen. Seine Korrekturen sind aber willkürlich — es wäre gefährlich, einen Isaias wegen des Rhythmus korrigieren zu wollen, geschweige denn diesen Hymnus. Auch Charles will, ohne Textänderung, v. 10 ff als messianisch auffassen, während vv. 2—9 auf die Hasmonäer gehen soll. Damit gibt er wenigstens zu, daß der Verfasser den Hasmonäerfürsten nicht als den Messias angesehen habe. Der Messias ist doch mehr als jener. Billerbeck versteht alles als eine Aussage über den endzeitlichen Hohenpriester, der vom Messias unterschieden werde. Unsere Stelle würde also nach ihm die ganze Heilstätigkeit, die hier völlig geistig gefaßt ist, nicht dem Messias selbst zuschreiben und die bei den Propheten auf den Messias gehenden Verheißungen einfach auf den Hohenpriester der Endzeit übertragen, vom Messias aber schweigen; da liegt es doch wohl näher, anzunehmen, daß auch an unserer Stelle der Messias selbst gemeint ist.

Man nimmt im allgemeinen an, daß sich innerhalb dieses Kp. christliche Interpolationen befinden. Schon Kayser und R. Sinker haben darauf hingewiesen. Lagrange scheidet vv. 6—12, Aug. v. Gall vv. 9—12 als christlich aus. Christlichen Ursprunges sind jedenfalls vv. 6.7; auch wenn man vom Zusatz „im Wasser" (er fehlt in einer Handschrift), absieht, ist die Anspielung auf die Taufe Christi zu durchsichtig: die Himmel öffnen sich, der Heilige Geist kommt herab, die Stimme des Vaters spricht zum Sohn, das ist eine Beschreibung der Taufe Christi und nichts anderes.[1])

Aber nicht bloß einzelne Interpolationen finden sich im Kp. 18, die Echtheit des Ganzen ist mehr als fraglich. Klar und deutlich schreiben sonst die *Test XII* den Messias dem Stamme Juda zu. So *T Nepht 8,2* und *T Dan 5,10 ff* (nur darf man den Text nicht ändern), *T Juda 22,3* (mit deutlicher Anspielung auf II Sam

[1]) Auch v. 14 erinnert an Joh 8,56: Abraham und die Erzväter freuen sich über den Messias.

7,16; Ps 132,11 f) und wahrscheinlich auch *T Jos 19,6*, wenn die Stelle messianisch zu deuten ist.

Und ganz unzweideutig verheißt *T Juda 24* einen Messias aus Juda[1]), der überdies — auch in der kürzeren arm. Rez. — ganz geistig aufgefaßt und mit denselben Farben geschildert ist wie im *T Levi 18*. Die Hss stimmen im folgenden überein:[2]) v. 1: „Er wird wandeln unter den Menschen in Sanftmut und Gerechtigkeit (gr.: und keine Sünde wird an ihm gefunden werden); 2. und die Himmel werden sich auftun und die Segnungen des heiligen Vaters auf ihn herabkommen; 3. er wird den Geist der Gnade über uns ausgießen und ihr werdet seine (Pflege-)Söhne sein (gr.: in Wahrheit) und ihr werdet wandeln nach seinen Gesetzen, den ersten und den letzten (zweiten); 4. (Text ist unsicher); 5. dann wird aufleuchten das Szepter seines Reiches, aus eurer Wurzel ein Schößling entstehen, davon wird der Stab der Gerechtigkeit entsprießen für die Heiden, zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen."

Auch diese Stelle aus *Test Jud 24* scheint eine Anspielung auf die Taufe Christi zu enthalten. Dazu kommen hier noch ausgesprochen christliche Ideen, die sich sonst in der jüdischen Literatur nicht belegen lassen. Die Menschen werden Kinder des Messias sein, sie werden wandeln nach den Geboten des Messias (ἐν προστάγμασιν) — demnach ist der Messias als Gesetzgeber aufgefaßt; die Friedfertigkeit ist als Haupteigenschaft des Messias hervorgehoben, die in der judaistischen und späteren jüdischen Literatur ganz zurücktritt; „Vater" als Eigenname Gottes gebraucht, findet sich nur hier, sonst ausschließlich in der Anrede: der jüdischen Literatur ist diese Ausdrucksweise fremd.[3]) Wir lesen zwar beim Propheten, daß Gott das πνεῦμα χάριτος über das Haus Davids ausgießen werde (Zach 12,10), aber nicht, daß es der Messias tun werde. Auch die Verbindung von Num 24,17 und Is 11,1 (in v. 5) findet sich auffallenderweise zuerst bei Justinus. Darum ist unseres Erachtens auch *Test Juda 24* christlichen Ursprungs.[4]) Wohl ist es ferner begreif-

---

[1]) Obschon Charles zu vv. 1—3 bemerkt: *„speak of a Messiah probably from Levi"*.

[2]) Die Änderungen des Arm. in Klammer.

[3]) s. St-Bill I 392—396. Zu: „Heiliger Vater" (Joh 17,11) führt er keine Parallelen an. Die Sündenlosigkeit wird dem Messias, so viel ich sehe, außer *Test Levi 18,9* nur noch *Ps Sal 17,41 (36)* zugeschrieben.

[4]) Ad. Jacoby versucht, *Test Juda 24* als vorchristlich zu beweisen (ZntW 20 [1921] 208—214), indem er darauf hinweist, daß es nur ein Gewebe alttestamentlicher Stellen sei. Aber die angeführten alttest. Parallelen werden erst aus dem N. T. klar. So wird zwar im A. T. die Geistesausgießung erwähnt, aber nicht, daß sich die Himmel öffnen; wir hören im A. T., daß Gott oder das Gesetz die Quelle des Lebens ist, während *Test Juda 24,4* (griech.) vom Messias sagt: „αὕτη ἡ πηγὴ πᾶσι παρέχουσα ζωήν"; das erinnert entschieden an Joh 4,14. Nach Jacoby soll der hebr. schreibende Verfasser der *Test XII* hier den Messias

lich, daß ein Christ den Messias zugleich als den König aus Juda und den Erben des aaronitischen Hohenpriestertums schildert, wobei er vorsichtig jenes Wort vermieden hat, das auf eine Abstammung des Messias aus Levi schließen ließe. Für einen Christen war es ja selbstverständlich, daß zwischen dem aaronitischen Hohenpriestertum der Endzeit und dem König aus Juda kein Gegensatz ist. Anders bei einem jüdischen Verfasser. Sollte denn der jüdische Schreiber (Redaktor oder Interpolator) ganz zufällig dem „König aus Juda" *(Test Juda 24)* und dem „Hohenpriester der Endzeit" aus Levi *(Test Levi 18)* dieselbe Würde und dieselbe messianische Tätigkeit zugeschrieben haben, ohne zu bemerken, daß darin ein Widerspruch zu liegen scheint? Nirgends ist der Versuch gemacht, das Bild des „Messias aus Levi" mit dem des „Messias aus Juda" zu vereinigen: der Verfasser hat eben den Widerspruch nicht empfunden. Zum mindesten ist das eine dieser zwei Kpp. aus einer christlichen Feder geflossen, wahrscheinlich beide.

So ist es ferner bemerkenswert, daß es der — von den meisten jetzt angenommene — antihasmonäische Interpolator ziemlich gut verstanden hat, die Widersprüche zwischen den priesterfreundlichen und priesterfeindlichen Einschüben auszugleichen; wir lesen Stellen, in denen das Priestertum *in abstracto* sehr hoch eingeschätzt wird. *Test Nepht 5,4* (Levi greift nach der Sonne und Juda nach dem Mond); *8,2; T. Gad 8,1; Sim 5,5;*[1]) *Lev 4,3—6* (soweit sie nicht christlich interpoliert sind). Aber es ist nichts stehen geblieben, das ein klares Lob des Priestertums zur Zeit des Redaktors bedeutet; durch den Hinweis auf die Schuld des Priestertums wurde es ihm möglich, manches scharfe Wort gegen die zeitgenössischen Priester zu sprechen; mit der Autorität Henochs deckt er sich. So vor allem *Test Lev 14;*[2]) *10,5; 16,1; 17.*

„Quelle des Lebens" genannt haben, weil er im griech. Text Prov 18,4 ὕδωρ βαθὺ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνδρός eine messianische Stelle sah und den Logos auf den Messias bezog! *II Bar 36 ff* wird der Messias zwar mit einer Quelle verglichen. Aber eine Parallele zu unserer Stelle liegt nicht vor; denn der Messias ist dort nicht die Quelle des Lebens, sondern die Quelle, die zu einer Riesenflut heranwächst und alle Feinde vernichtet. *Test Juda 24* ist darum keine „interessante Weiterbildung jüdisch-messianischer Anschauung", sondern eher ein Stück altchristlicher Theologie; möglich, daß vv. 4.5 ursprünglich auf Gott gingen

[1]) Eine Haggada, die aus Num 25 ableitet, daß zur Zeit des Schreibers Simeons Stammgebiet zwar verschwunden war, der Stamm selbst aber noch vorhanden ist.

[2]) 14,6: „Ihr werdet mit Dirnen die Opfer verzehren", bezieht Charles auf Alex. Jannäus. Doch wird den Priestern öfter die Unreinheit zum Vorwurf gemacht *(Sad W 7; Ps Sal 4;* vgl. *Jub 30,7.10).* Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich der Schreiber durch die sonderbare Chronologie im *Test Levi 17* gegen

Geradezu entscheidend für eine christliche Interpolation ist endlich die kürzere arm. Rez. (α): sie enthält den ganzen Abschnitt nicht, und fügt die Schlußermahnung unmittelbar an Kp. 16 an.

Man verweist schließlich noch auf *Test Dan 5,10—13:* „und aufgehen wird euch auch aus dem Stamme Juda und Levi das Heil des Herrn; er selbst (σωτήριον Κυρίου · καὶ αὐτός ... — Charles bezieht letzteres auf σωτήριον) wird gegen Beliar Krieg führen ...[1]) Einen Messias aus Levi wird hier nur der sehen, der gegen die Handschriften Levi streicht und Juda beibehält.

Somit ist es nicht wahrscheinlich, daß die *Test XII* in ihrer vorchristlichen Form schon von einem Messias aus Levi oder auch nur von einem priesterlichen Messias gesprochen haben, dessen ganze Aufgabe völlig geistig gefaßt worden wäre.

Auch das *Sad Werk* scheint auf den ersten Blick einen Messias aus Levi zu erwarten. So heißt es 9,10, daß alle Ungläubigen, d. h. alle Gegner der Sadokiten, dem Schwerte überliefert werden, wenn der „Messias Aaron und Israel"[2]) kommt. Dieselbe Formel begegnet uns 15,4 und vielleicht auch 18,8. Vom „Messias aus Aaron und Israel" ist 9,29 die Rede. Es ist von vorneherein nicht wahrscheinlich, daß die Partei, die im Tempel nicht opfern wollte und sich vom Tempeldienst zurückzog (vgl. 14,4; 9,46; 13,27) doch wiederum das Priestertum so hochschätzte, daß sie einen Messias aus Levi erwartete. Außerdem wird das Werk nur von den wenigsten (Frey, Barnes, Hayes) noch in die Zeit des Joh. Hyrkanes verlegt. Daß man später, zur Zeit des Niederganges der Hasmonäer, dieser Familie den Messias zugeschrieben habe, ist ebenso unwahrscheinlich. Mit dem Messias „Aarons und Israels" wird nicht eine Einzelpersönlichkeit gemeint sein. Der Ausdruck ist dunkel. Der Messias aus Aaron ist ja auch der Messias aus Israel. Man würde begreifen, daß es hieße „Messias Israels und Aarons". Die Person des Messias würde dahin bestimmt, daß sie nicht nur mit Israel im allgemeinen, sondern näherhin mit Aaron in Verbindung gesetzt ist. Aber umgekehrt? Wer mit Aaron in Verbindung steht, steht ohnedies auch mit Israel in Verbindung. Der Zusatz: „aus Israel" scheint darum überflüssig.

Anfeindungen von höherer Seite decken wollte. Das Exil ist nach ihm im 7. und letzten Jubiläum, die Heimkehr in der 5. Woche desselben, das verrottete Priestertum in der letzten Woche. Jene Laster werden also scheinbar dem vormacchab. Priestertum vorgeworfen, falls wir nicht überhaupt einen christlichen Einschub haben. Oder leuchtet hier noch die Ansicht durch, daß das allmählich eintretende Gottesreich mit der Macchabäerzeit schon begonnen habe?

[1]) Das Folgende scheint christlich überarbeitet zu sein. V. 13, der sich in allen Hss findet, preist sogar die Armut des Messias; auch der Name „der Heilige Israels" für den Messias ist verdächtig.

[2]) עד עמיד משיח אהרון וישראל.

Doch ist es schwierig, festzustellen, was der Ausdruck eigentlich besagen will. Charles sah darin die Hoffnung auf einen Messias, der aus der Familie Aarons und einer gewöhnlichen israelitischen Familie stammen sollte.[1]) Seine Vorliebe für den Messias aus Levi hat ihn zu dieser Ansicht geführt; sie kann als aufgegeben angesehen werden. Nach P. J. B. Frey bezieht es sich nicht auf die Abstammung des Messias; es würde nur die priesterlich-theokratische Seite der Messiashoffnung mehr betont im Gegensatz zur national-dynastischen. Nicht als ob das *Sad Werk* die Messiastätigkeit rein geistig gefaßt hätte. Aber es legt doch Nachdruck auf die Reform des Priestertums in der messianischen Zeit. W. Staerk sieht mit jenem Ausdruck das Volk nach seinen religiösen und sozialen Elementen bezeichnet.[2]) L. Ginzberg zieht die späteren rabbinischen Anschauungen zur Erklärung heran und sieht in dem Ausdruck zwei einzelne Endpersönlichkeiten bezeichnet: den „Messias Israel" (den Davididen aus Juda) und den „sterbenden Messias" (Messias Aaron), von dem gleich die Rede sein wird. Weil letzterer im Eifer für das Gesetz dem Phinees gleicht, wird er Aaronide genannt.[3]) Für uns ist das ziemlich belanglos; von einer wesentlich neuen, geistigen Messiastätigkeit schweigt das Werk. Wohl spricht es von Rettung und Heiligung (9,54); worin diese besteht, ist nicht zu lesen. Der Standpunkt des Schreibers ist ein eng partikularistischer: wer das Gesetz nicht nach der Auslegung der Partei hält, wird in der Endzeit durch das Schwert zugrundegehen, er ist der Hand Beliars ausgeliefert (9,10—20; vgl. 15,4—6; 6,1; 7,9), wenn er sich nicht bekehrt — zum Standpunkt der Partei. Diese allein bleibt in der messianischen Zeit als die heilige Gemeinde übrig. Wie sich das Werk das Gottesreich auf Erden näherhin vorstellt, wissen wir nicht; ja es ist sogar zweifelhaft, ob es an ein „ewiges Leben" (5,6) in unserem Sinne glaubte. Das Problem der Sünde und der Erlösung hat der Verfasser ebensowenig empfunden als *Jub;* wohl aber erwartet er mit den *Test XII, Ps Sal* und vielleicht auch dem aramäischen *T Levi 16,18* eine Reform des Priestertums. Die moralische Seite dieser Reform wird von den *Ps Sal* am stärksten betont.

Ob der Levite „Taxo" *(Ass Mos 9)* überhaupt eine eschatologische Figur ist, ist nicht auszumachen. Von irgend einer messianischen Tätigkeit seinerseits ist nicht die Rede; mit seinen sieben Söhnen betet und fastet er, damit sein und seiner Söhne Blut von Gott gerächt werde.[4])

Sieht man also genauer zu, so bleibt von einem Messias aus Levi wenig übrig. Es steht durchaus nicht fest, daß der Messias in den Apokryphen als „untadeliger Priester" gekennzeichnet wurde.[5]) Die Hoffnung auf „ein hohepriesterliches Königtum" der messianischen

[1]) Ap.-Ps II 795: von Herodes und Mariamne (Aaron). In dieser sonderbaren Meinung bestärkte ihn die Ansicht, daß das Werk *„a decided animus against Judah and the dynasty of David"* zeige, weil es 7,5—7 heißt, daß David das Gesetz nicht gekannt habe. Aber damit wird nur Davids Ehebruch entschuldigt.

[2]) Die jüdische Gemeinde des N. B. in Damaskus. (Beitr. zur Förderung christl. Theol. XXVII, 3) Gütersloh 1922, 58. 95 f. 90.

[3]) MGWJ 58 (1914) 395—429.

[4]) Vgl. Kuhn, ZatW 43 (1925) 129.

[5]) J. H. Leckie, Expos. 19 ser. VIII (1920) 396: *„a spotless priest"*.

Endzeit[1]) läßt sich nur in solchen Stellen finden, deren vorchristlicher Ursprung nach den obigen Ausführungen, um wenig zu sagen, sehr zweifelhaft ist.

Ist doch die Idee der geistigen Mittlerrolle des Priestertums kaum je im Judaismus hervorgetreten. Wie weit ist dort die Charakteristik des Priestertums von der geistigen Höhe entfernt, in der es der Hebräerbrief sieht! Dürftig sind die Ideen, die *Test Levi 8* bei der Beschreibung der Auserwählung Levis zum Priestertum entwickelt. Die „sieben Männer in weißen Kleidern“[2]) bekleiden ihn mit den Zeichen seiner Würde; Gerechtigkeit, Wahrheit und Glaube (die Auslegung des Gesetzes) und Weissagungsgabe bedeuten sie. Byssus und Purpur und Weihrauch werden noch erwähnt. Dann wird sein Lohn geschildert: „Alles Begehrenswerte in Israel wird dir und deinem Samen zuteil werden; ihr werdet alles essen, was lieblich anzusehen ist und den Tisch des Herrn wird dein Same unter sich verteilen und von ihm werden Hohepriester abstammen (und Richter und Schriftgelehrte); denn nach ihrem Befehl (?) wird das Heilige bewacht werden.“ Das ist die Beschreibung des Priestertums. Wohl ist im Zusammenhang noch von einem „neuen“ levitischen Priestertum die Rede, ohne daß aber gesagt wird, worin es besteht. Von Sünde und Opfern, von Buße und Versöhnung, von Jenseits und Gott kein Wort. Eine etwas höhere Auffassung vom Priestertum zeigt der Segen, den nach *Jub 31,16 f* Levi von Isaak erhält. Er spricht zu Levi von Ruhm und Größe, weil Levi sich Gott nähern kann wie die Engel des Angesichtes. Nochmals hebt er Levis Ruhm und Größe hervor. Er erwähnt dann Levis Heiligung, seine Rolle als Ausleger der Thora und als Richter; seine Söhne sind es, die dem Volke den Segen geben; ja Levi ist wahrhaft „Gott anhangend“. Der größte Nachdruck liegt aber in der irdischen Belohnung: „(Israels) Tisch möge dein sein und du und deine Kinder esset von ihm und in alle Geschlechter sei dein Tisch voll und deine Speise fehle nie in alle Ewigkeiten . . . und jedes Volk, das dir flucht, sei verflucht.“ Wiederum ist die Mittlerrolle des Priestertums nur angedeutet: den Menschen gegenüber ist Levi der Vertreter des göttlichen Gesetzes.

Wie wenig geistig diese Auffassung des Priestertums ist, ersieht man so recht, wenn man damit den Hebräerbrief vergleicht: „Jeder Hohepriester, der aus der Zahl der Menschen genommen ist, wird für die Menschen aufgestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott, um Gaben und Opfer für ihre Sünden darzubringen. Er muß Mit-

[1]) v. Gall, Βασιλεία, 390.

[2]) Die sieben Engel. Vgl. Offb 15,6; Ez 9,2.

leid haben können mit Unwissenden und Irrenden, weil er selbst mit Schwachheit behaftet ist . . ." (5,1 f).

C) Der Messias aus Joseph und sein Tod

Scheinbar ganz unvermittelt sehen wir im 2. Jh. bei den Tannaiten die Lehre vom Tode des Messias aus Joseph und von den Leiden des Messias auftauchen. Kenner des Judentums wie J. Klausner und Isr. Lévi behaupten nachdrücklichst, erst um jene Zeit habe man angefangen, Isaias 53 und Zach 12,10 vom Messias zu verstehen. E. G. King, G. H. Dix widersprechen:[1]) schon vorher sei diese Idee dem Judaismus bekannt gewesen. Noch weiter geht S. Zeitlein, der behauptet, man könne von einem *scandalum crucis* bei den Juden nicht reden; hätte doch das vorchristliche Judentum schon vom Opfer des unschuldigen Lammes Gottes gesprochen.[2]) Er beruft sich u. a. auf *Jer 50,17; II Bar 22,4—7; T Jos 19,11; T Benj 3,8*[3]), wo das „Lamm Gottes" allerdings ein christlicher Einschub sein könne.

Die spätere rabbinische Literatur spricht von Übeln und Leiden, die der Messias aus David zu erdulden hat; aber eine „sühnende Kraft wird diesen Leiden des Messias nicht beigelegt".[4]) Da nach der Auffassung der rabbinischen Literatur der einst zwischen Gott und dem Volke geschlossene Bund ewig dauert und die Heilsgüter kommen müssen, sobald das Volk nur das Gesetz beobachtet, konnte sie dieselben nicht durch das Sühneleiden des Messias verdient sein lassen. Sie konnte daher nicht von einem Sühneleiden des Messias sprechen, ohne selbst „die Waffen zu strecken".[5])

Daneben hören wir noch von einem Messias aus Joseph, dem „Kampfgesalbten"[6]), wie er zum Unterschied vom Davididen auch genannt wird. Man wird mit Billerbeck annehmen können, daß er „ein Erzeugnis jüdischer Schriftgelehrsamkeit" ist,[7]) und nicht die verklärte Gestalt des Manahem (des Sohnes Judas des Zeloten)[8]) oder des Bar Kochba[9]); an den sterbenden Adonis

---

[1]) Journ. theol. St. 27 (1925/26) 130. 136. 143.

[2]) Rev. ét. juiv. 82 (1926) 203 f: *„l'idée qu'un Messie, Christ, devait être crucifié pour racheter le péché original commis par Adam était connue avant l'avènement du christianisme."*

[3]) 4,8 ist wohl nur Druckfehler.

[4]) St-Bill II 285. Zusammenfassende Darstellung der rabbinischen Lehren II, 282—292 und Lagrange, Messianisme 236—251.

[5]) Lagrange, a. a. O. 250. [6]) מלחמה (משיח) משוח.

[7]) II 293; er denkt an Deut 33,17 und Zach 12,10; anders Bousset, Religion des Judentums[2] 265 f.

[8]) Vgl. Rev. ét. juiv. 74 (1922) 121 f. [9]) Rev. ét. juiv. 77 (1923) 9.

ist erst recht nicht zu denken. Andere verweisen auf den Josephsegen Gen 49,22—26, der messianisch gefaßt worden wäre.[1]) Bei der Bedeutung der zehn Stämme habe man diesen auch einen Messias zugeschrieben: so hätte man dann zwei Messiasse gehabt, einer war überflüssig und den ließ man sterben, zumal man sah, daß auch die Propheten vom Tode des Messias sprachen.

Mit solchen Herleitungen ist der Kern der Sache nicht erklärt. Der Messias aus Joseph ist kein sterbender, sondern ein getöteter Messias. Es gehört zu seinen wesentlichen Zügen, daß er vor dem Messias aus Juda auftritt, die Juden zum Kampf gegen die Feinde führt, schließlich doch unterliegt und fällt; der nachkommende Davidide erweckt ihn vom Tode. Der Gedanke an die sühnende Kraft seines Todes erscheint erst sehr spät in der jüdischen Literatur.[2]) Noch viel weniger erklärt H. Greßmann die dem „Kampfgesalbten" in der jüdischen Literatur eigentümlichen Züge. Nach ihm hat sich die ganze Messiashoffnung nur aus der Vorstellung vom „himmlischen Urmenschen" entwickelt. Der sterbende Messias wäre nur „das menschliche Spiegelbild des himmlischen Messias; oder neutestamentlich zu reden: dem leidenden und sterbenden Menschensohn steht der triumphierende Gottessohn gegenüber. Im letzten Grund sind beide identisch, denn sie haben dieselbe mythologische Herkunft".[3])

Zur Entstehung dieser Messiasfigur werden die Spekulationen über die Natur der zweiten Erlösung viel beigetragen haben. Nach Mich 7,15 werden sich in der zweiten Erlösung die Ereignisse der ersten Erlösung aus Ägypten wiederholen. Darum sprach man vom Manna der Endzeit, vom Licht der Herrlichkeit, der Schechina, die den Auserwählten leuchtet, so daß sie keiner Sonne mehr bedürfen. Darauf wies schon L. Ginzberg hin.[4]) Noch eine Reihe anderer Ideen begegnen uns, die eine solche Auffassung der zweiten Erlösung vorauszusetzen scheinen: so die Darstellung der Heilszeit als „Landnahme"; die Wüstenwanderung wird sich wiederholen; Gott gibt den Auserwählten dann wiederum zu trinken von der „lebendigen Quelle". Darum tritt, schon in der judaistischen Darstellung der der Heilszeit vorausgehenden messianischen Wehen, das kosmische Element mehr zurück: die Sterne und die Sonne geraten nur mehr in Unordnung, auch der Mond fällt nicht vom Himmel: er verwandelt sich in Blut. Die messianischen Wehen werden dagegen mit Vorliebe als Unterdrückung durch die Feinde geschildert. Gott wird wiederum am Sinai zu den Menschen herabsteigen und ihnen daselbst den Lebensbaum übergeben, den sie dann beim Tempel pflanzen werden, wie es *1 Hen* 25 heißt.[5]) Ja, nach den erhaltenen Fragmenten der Eliasapokalypse bilden die Erzengel Uriel und Raphael selbst eine Wolkensäule, durch die sie die Gerechten ins verheißene Land füh-

[1]) Lagrange, a. a. O. 255.

[2]) St-Bill II 297.

[3]) ZDMG 66 (1912) 496 f.

[4]) MGWJ 58 (1914) 416.

[5]) Die *1 Hen* 25 beschriebene Wohnung der Herrlichkeit des Herrn ist der Sinai (Kuhn, ZatW 39 [1921/22] 253), wohin sich die Schechina zurückgezogen hat, und nicht ein mythischer Gottesberg, wie Bousset meinte (Religion d. Judentums² 557).

ren.[1]) Die messianische Erlösung vollzieht sich nach dem Beispiele der Erlösung aus Ägypten. Diese Spekulationen haben gewiß dazu beigetragen, den Messias als Heerführer, Kämpfer und Besieger der Feinde aufzufassen. Die Vollendung der Erlösung ist dem Davididen vorbehalten.

Aber wie der Ephrämite Josue einen hervorragenden Anteil an der Eroberung des Landes hatte, so schrieb man auch den Ephrämiten einen besonderen Anteil an der Niederwerfung der Feinde in der Endzeit zu: Esau (= Rom) wird durch die Rachelkinder gestürzt werden.[2]) Nun erzählte man sich umgekehrt auch, daß die Ephrämiten auch an der Befreiung aus Ägypten einen hervorragenden Anteil hatten; sie versuchten mit Gewalt den Auszug zu erzwingen, unterlagen aber dabei. Auch diese Erzählungen haben wiederum abgefärbt auf das Bild des „Kampfgesalbten", des „Zweigehörnten", wie er in der rabbinischen Literatur geschildert wird. Schon die Tannaitenzeit kannte den Messias aus Joseph.

Wenn nun überhaupt in unserer Periode vom sterbenden Messias die Rede sein sollte, so ist dies der Messias aus Joseph. Schon *Jub 46,6—15* wird die Erzählung kennen, daß die Söhne Josephs zuerst aus Ägypten ziehen wollten. Es berichtet, daß nach dem Tode Josephs, während eines langen Krieges zwischen Ägypten und Assyrien, ein Teil des Volkes die Kriegsereignisse benützte, um aus Ägypten zu entkommen. Im *T Benj 3,8* könnte möglicherweise vom sterbenden Messias die Rede sein. Leider ist der Text hier nicht in Ordnung.[3]) „Erfüllt werden wird an dir eine Weissagung des Himmels [über das Lamm Gottes und den Erretter der Welt], daß ein Unschuldiger für Gottlose wird dahingegeben (?) werden und ein Sündloser für Sünder sterben wird [im Blute des Bundes, zur Errettung der Heiden und Israels, und (daß er) Beliar und seine Diener vernichten wird]." Das Ganze ist eine Rede Jakobs zu Joseph. G. H. Dix folgert aus dieser Stelle, daß der Verfasser von einem Sühneleiden des Messias rede, der Josephite sei hier mit dem Ebed Jahve identifiziert.[4]) Auch Kaiphas erkläre *Joh 18,14* ironisch, daß er Jesum ja als den sterbenden Messias aus Joseph anerkennen wolle. Möglich, falls Kaiphas die Gestalt des „Messias aus Joseph" kannte und nicht ernst nahm.

Ob die Stelle messianisch zu deuten ist, ist sehr fraglich. Der Gedanke, daß das Leiden jedes gerechten Israeliten andern zugute

---

[1]) Schürer II[4] 602; vgl. F. Weber, Jüd. Theol. 359 f. 367; St-Bill I 85; 394—396; III 750.

[2]) Isr. Lévi, Rev. ét. juiv. 77 (1923) 8; St-Bill I 136; II 293.

[3]) Das in Arm. Fehlende und deutlich an das N. T. Erinnernde in Klammer.

[4]) J. theol. St. 27 (1925/26) 136. *„The suffering servant should be a ‚sinless' Josephite, who should die on Israel's behalf."* Da der Ebed nach Dix nur eine legendarische Umbildung Josephs ist, könne diese Stelle sich nur auf Is 53 beziehen.

komme, war schon in vorchristlicher Zeit bekannt (vgl. *II Macch 7,37 f*). Die nächstliegende Erklärung ist, die Stelle von Josephs Tod zu verstehen, den ihm seine Brüder zugedacht hatten. Ist doch im ganzen Zusammenhang davon die Rede. Der christliche Interpolator hat diese Stelle zur weiteren Schilderung des Messias benützt. Die Träume Josephs, die sich dadurch erfüllt haben, nannte der Verfasser eine Weissagung vom Himmel. Die prägnanten Ausdrücke unseres jetzigen, auch in der kürzeren Form gut auf den Messias passenden Textes, werden auf die Hand des christlichen Übersetzers zurückzuführen sein.

Sollte aber die Stelle in ihrer ursprünglichen, vorchristlichen Form wirklich auf den Messias zu deuten sein, dann hätten wir hier die sühnende Kraft des Todes des Messias aus Joseph gelehrt. Der Verfasser wird sich aber diesem sterbenden Messias wie das ganze spätere Judentum als den fallenden Heerführer vorgestellt haben. Denn außer dem Sühnegedanken ist durch nichts nahegelegt, an den *Ebed Jahve* zu denken, oder an das Lamm Gottes, das sich hingibt, ohne den Mund zur Klage zu öffnen.

Vom unschuldigen Lamm ist allerdings öfter in den Apokr. die Rede. Zwar nicht *II Bar 22,4—7*, auf das sich S. Zeitlein beruft.[1]) In *T Benj 3,8* ist das „Lamm Gottes" allem Anschein nach eine christliche Interpolation. Dasselbe Bild kehrt *T Jos 19,8* wieder:

a καὶ εἶδον, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα [Arm.: εἶδον ἐν μέσῳ κεράτων παρθένον] ἐγεννήθη παρθένος
b ἔχουσα στολὴν βυσσίνην
c καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς [gr + ἄμωμος]
d καὶ [ἦν] ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ (?) [ὡς λέων
e καὶ] πάντα τὰ θηρία ὥρμων κατ'αὐτοῦ
f καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνὸς
g καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ εἰς καταπάτησιν καὶ ἔχαιρον ἐπ' αὐτῷ οἱ ταῦροι καὶ ἡ δάλαμις

Der Text ist offensichtlich verdorben, das Bild vom Lamme hängt mit dem Vorausgehenden nicht zusammen. Dort ist die Rede vom Kalb, das den zwölf Stieren (= den 12 Stämmen) zuhilfe kommt. Bousset hält a—c für christlichen Einschub, Messel das Ganze.[2]) Charles erklärt 8d: zur Rechten des Lammes war etwas wie ein Löwe: er sieht also darin zwei Figuren, Lamm und Löwe. Nach Preuschen wäre ursprünglich weder vom Lamme noch vom Löwen die Rede gewesen. Der Arm. hätte etwa gelesen: „Und in der Mitte der zwei Hörner erhob sich ein anderes Horn, und ich sah ein Kalb, das . . . und es wurde den Rindern zusammen zur Hilfe. Und von seiner linken Seite fielen

[1]) Statt 22,4—7 mag vielleicht 23,4—7 zu lesen sein. Auch diese Stelle hat mit einem leidenden Messias nichts zu schaffen.

[2]) Um seine Auffassung zu halten, sieht er sich genötigt, das Lamm und den Löwen als ein Wesen aufzufassen. Der rechte Teil (!) ein Löwe, der linke ein Lamm (Beih. 33 ZatW [1918] 370); etwas sonderbar bleibt diese Beschreibung.

es die wilden Tiere und die Kriechtiere an und es besiegte sie und vernichtete sie."[1]) Eine Sicherheit über den ursprünglichen Text läßt sich nicht mehr gewinnen; a und b klingen überdies christlich. Aber wenn auch ursprünglich vom Lamm und Juda die Rede war, so deutet doch nichts darauf hin, daß dieses Lamm den stillen Dulder vorstellt. Wenn es messianisch zu deuten ist, wird es den Messias als Kämpfer und Sieger für die nationalen Hoffnungen vorstellen.

Im *Sad Werk* wird zwar der Tod des „einzigen Lehrers" *(9,39)* erwähnt und von einem „Lehrer der Gerechtigkeit" *(1,7; 8,10; 9,53)* gesprochen, ohne daß deren Lehrtätigkeit näher beschrieben wird. Es ist zweifelhaft, ob dieser (oder diese) Lehrer überhaupt eine eschatologische Figur ist.[2]) Die *Bilderreden* kannten den Gottesknecht des Isaias; sie deuten ihn individuell messianisch: er ist der Menschensohn. Darum nennen sie den Menschensohn den „Auserwählten" (39,6; 40,5; 45,3; 51,3.5; 52,6.9; 46,3), das „Licht der Völker" (48,4); wie der Gottesknecht ist er mit Gerechtigkeit (46,3; 48,2) und Weisheit (49,3) ausgerüstet.[3]) Aber sie zeigen nur Verständnis für die Herrlichkeit dieses Menschensohnes, die von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht, für seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht (49,3); über das Leiden des Gottesknechtes gleiten sie hinweg. Der Gedanke an einen leidenden Messias lag dem damaligen Judentum doch zu ferne. Billerbeck sieht in den Bilderreden Henochs einen Messias erwartet, der jetzt in den Himmel entrückt ist, aber in seinem früheren Leben als Martyrer gestorben sei.[4]) Aber nicht einmal dafür scheint im Text eine rechte Stütze zu sein. Der Redaktor, der in den Schlußkapiteln der Bilderreden Henoch zum Menschensohn auserwählt sein läßt, hat ihn nicht mit dem Gottesknecht in Verbindung gebracht.[5]) Doch könnte man einen ähnlichen Gedanken auch in *IV Esd 9,30—10,58* finden. Jerusalem erscheint dem Verfasser in Gestalt einer Frau, die untröstlich ist darüber, daß ihr einziger Sohn in der Hochzeitsnacht hinfiel und starb. Isr. Lévi sieht hier den entrückten Messias, wie es scheint, ohne genügenden Grund; denn es ist nicht recht einzusehen, wie der Schmerz einer Mutter anders geschildert werden soll, als durch den traurigen Tod ihres Sohnes. Dieser Sohn ist kein Bild des Messias. Dieses schreckliche Unglück ist die Zerstörung der Stadt, erklärt der Autor selbst.

IV Esd 7,28—30 läßt zwar den Knecht Gottes, den Messias, sterben; aber so ferne lag dem Verfasser der Gedanke an den leidenden Gottesknecht, daß er den Messias, den er als den Vollstrecker des Gerichtes Gottes, Knecht Gottes nennt *(13,32.37.52;*

[1]) ZntW 1 (1900) 138—140. [2]) S. Staerk a. a. O. 93 f.
[3]) Vgl. Fr. Feldmann, Der Knecht Gottes 6 ff.
[4]) II 282 Anm. [5]) S. unten S. 499.

vgl. *II Bar 70,9)*, auch in seinem Sterben als Knecht bezeichnet, ohne an den Gottesknecht des Isaias erinnert zu werden. Letzterer stirbt nicht wie alle Menschen und weil alle Menschen sterben, der Knecht in *IV Esd* aber stirbt, wie alle, die Lebensodem haben.

D) Der transzendentale Menschensohn

Daß Christus sich als den Menschensohn bezeichnet hat, wird heute auch von liberaler Seite zugegeben.[1]) Nicht erst in der apostolischen Zeit ist dieses Wort zum messianischen Titel geworden, das war es schon vorher. Außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegen die Fragen, warum Christus diesen Titel gebraucht, was er im N. T. näherhin bedeutet, warum diese Messiasbezeichnung bei den Christen nicht allgemein geworden ist, wie der Ausdruck entstanden, oder wodurch er veranlaßt worden ist[2]) und ähnliche Fragen. Überflüssig sind unseres Erachtens auch die Fragen, ob die erste christliche Generation Jesum zuerst als den Davididen angesehen, den sie dann mit dem Menschensohn gleichgestellt hätten oder umgekehrt. Sehen wir doch, daß schon nach judaistischer Auffassung der Menschensohn niemand anderer ist als der Davidide. Ja, das Messiasideal derer, die vom Davididen sprechen, und derer, die statt desselben den Menschensohn einführen, ist nicht ernstlich verschieden, wie wir sehen werden.

Von der Präexistenz des Menschensohnes ist in den Apokryphen öfter die Rede. So *I Hen 48,6; 46,1; 48,3; IV Esd 12,32; 13,46.52* (vgl. *II Bar 30,1*). Ob aber damit eine reale Präexistenz gemeint ist oder nur eine ideale, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Verbreitung neuplatonischer, halbverstandener Ideen in weiteren Kreisen des Volkes muß man auch in Rechnung stellen bei der Erklärung aller jener Stellen, die von einem präexistenten Menschensohn reden.[3]) Billerbeck macht mit Recht darauf aufmerksam, daß auch das

[1]) Zu G. Duponts Versuch, den Gebrauch des Ausdruckes von Seite Christi zu bestreiten: Fils d'Homme, Paris 1924, vgl. Expos. 9 ser. IX (1925) 227—229; Expos. tim. 36 (1924/25) 309—314; Rech. sc. relig. 15 (1925) 320.

[2]) Über den Ursprung vgl. auch J. Keulers, Die eschatol. Lehren des IV. Esra-Buches (Bibl. Stud. 20, H. 2 u. 3 [1923] 122—128). Während Reitzenstein, Bousset, v. Gall den Menschensohn nur aus der iranischen Religion ableiten wollen, hält H. Greßmann am chaldäischen Einfluß fest (D. Litz. 46 [1926] Sp. 2038 f). Den späteren Gebrauch der Formel leiten Bousset, Gunkel, Greßmann von *Dan 7,13* ab. Wer dort nicht eine einzige Persönlichkeit sehen will, kann sich auf Ez oder Ps 80,18 berufen. Vgl. H. Holzinger, Beih. 34 ZatW (1920) 102—106.

[3]) G. A. Barton bemerkt mit Recht: „*It may be true that the distinction between ideal praeëxistence and real praeëxistence was not kept more clearly in mind by those, who held this latter view than it seems to have been by the adherents of the neo-Platonic philosophy in general.*" J. bibl. Litt. 21 (1902) 81.

spätere Judentum dem Messias keine Präexistenz beigelegt hat, um ihn dadurch seinem Wesen nach über die übrigen Menschen zu erhöhen, während im N. T. die Präexistenz des Messias mit seiner göttlichen Wesenheit unlösbar verknüpft ist.[1]) Das spätere Judentum dachte, wenn es von einem präexistierenden Messias sprach, an einen der entrückten großen Könige Israels. Es entspricht daher durchaus der späteren Auffassung, wenn die Bilderreden am Schlusse den entrückten Henoch für den vorausbestimmten Messias erklären. Neben der Präexistenz der Person des Menschensohnes, hören wir noch von einer Präexistenz seines Namens. Damit ist besagt, daß sein Amt und sein Auftreten von Gott schon vorausbestimmt ist.

Nach der Darstellung der *Bilderreden* und *IV Esd* ist der Menschensohn nicht etwa Gott in seiner Selbstoffenbarung[2]), sondern der in göttlichem Auftrag erscheinende und mit göttlicher Machtfülle ausgestattete Mensch. Zwar wird nie eigens erwähnt, daß er von Gott gesandt ist; dieser Gedanke ist dem N. T. eigentümlich. Wohl aber wird sein Auftreten ähnlich geschildert, wie die Gotteserscheinungen im A. T. Er kommt mit den Wolken des Himmels *(IV Esd 13,3;* vgl. *Is 6),* er sitzt auf dem Throne Gottes *(I Hen 51,3),* der auch sein Thron ist *(I Hen 62,3.5; 69, 27.29),* er richtet die Engel *(I Hen 61,8—12; 55,4),* alle fallen vor ihm nieder *(I Hen 48,5),* mit dem Schwerte seines Mundes vernichtet er die Sünder *(I Hen 62,2 f; 46,5; IV Esd 11,39—64),* mit dem Feuerstrom aus seinem Munde *(IV Esd 13,10 ff).* Wie in den Theophanien werden die Berge auch bei der Ankunft des Menschensohnes erschüttert *(IV Esd 3,18; 8,23;* vgl. *I Hen 1,6; Ass Mos 10,4)* und vor dem Feuer seines Angesichtes zergehen alle Menschen wie Wachs, die er scheltend anfährt und auf die er seinen Blick wirft *(IV Esd 13,3.4).* Aber er wird ebenso deutlich von Gott unterschieden und als wirklicher Mensch dargestellt. Er ist doch nur der „Auserwählte" Gottes *(I Hen 39,6; 40,5),* der Auserwählte der Gerechtigkeit und des Glaubens *(I Hen 39,6),* der bei Gott weilt *(I Hen 39,7; 46,1 ff),* der auf einem abgehauenen Stein zum Gerichte daherfliegt *(IV Esd 13,6)*[3]), der mit den Menschen ißt und schläft *(I Hen 62,14;* vgl. *39,6).* Martin[4]) meint zwar, das Schlafen und Essen des Menschensohnes mit den Erdbewohnern sei nur bildlich zu verstehen, da ja die Bilderreden *(I Hen 51,4)* die Gerechten in Engel verwandelt werden lassen. Wenn aber beides nicht vereinbar ist, dann ist nach den Bilderreden nicht die Erde

[1]) II, 352.

[2]) G. H. Dix: *„That figure is . . . the human form of the ancient angel of Lord . . . he is God in selfmanifestation."* Journ. theol. St. 27 [1925/26] 42.

[3]) Über den Text s. Violet zur Stelle. Der Text enthält eine Anspielung auf Dan 2,34.35, nicht auf Zach 14,4.

[4]) Livre d'Henoch XLIX.

in den Himmel übergegangen, sondern der Himmel auf die Erde herabgekommen. Weil die Gerechten der Endzeit im Licht der Herrlichkeit Gottes wandern werden *(I Hen 58)*, kann der Verfasser sie mit den Engeln vergleichen. Darin ist er von a.t.lichen Bildern abhängig *(Dan 12,3; Weish 3,7)*. Aber daß der Menschensohn auf Erden schläft und ißt, ist eine den Bilderreden eigentümliche Vorstellung und nicht bildlich zu erklären; auch von Gott sagen sie an derselben Stelle, daß er unter den Menschen wohnen werde, aber nur vom Auserwählten allein, daß er mit den Menschen ißt und schläft. Der Auserwählte, der Menschensohn, ist eben nach den Bilderreden ein Mensch im vollsten Sinn des Wortes.

Ebenso ist er nach *IV Esd* nur Mensch. Es ist kaum zufällig, daß *IV Esd* nur bei der ersten Einführung des Menschensohnes sagt, daß er wie ein Mensch erschien *(13,3)*, daß aber dann die Vergleichungspartikel wegfällt. Als auserwähltes Werkzeug ist der Menschensohn auch Sohn Gottes *(13,32.37.52)*.[1]) Seinem Wesen nach ist er aber auch der Davidide *(12,32)*, ein Sterblicher wie alle sterblichen Menschen *(7,28.29)*.

Im N. T. ist Christus der Menschensohn als Richter und als der erniedrigte, verkannte Gottgesandte. Schon die angeführten Stellen aus *IV Esd* und den Bilderreden zeigen, daß nach ihnen der Menschensohn nur als Richter dargestellt wird. Von geistigen Zügen, die in der messianischen Vergeltung beim Gericht hervortreten, wird unten die Rede sein. Von einer geistigen Tätigkeit des Messias als Menschensohn kann kaum gesprochen werden. Wir lesen vom Menschensohn *I Hen 48,4.7*: „Er wird für die Gerechten ein Stab sein, daß sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker sein und die Hoffnung derer, welche Kummer in ihrem Herzen tragen . . . und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart, denn er hat das Los der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehaßt und verachtet haben und alle ihre Werke und ihre Wege im Namen des Herrn der Geister gehaßt haben, denn in seinem Namen werden sie errettet." Im Zusammenhang ist aber nur vom Gericht die Rede und die Rettung der Gerechten ist nicht eine sittliche; vielmehr hofft der Verfasser, daß seine jetzt von den Gegnern niedergehaltenen Gesinnungsgenossen in der Zeit der Endwehen am Leben erhalten werden, während die Gegner vernichtet werden.

---

[1]) In 7,28.29; 14,9 kann der Ausdruck, wie Violet andeutet, auf die Hand des christlichen Übersetzers zurückgehen. Diese Möglichkeit besteht auch bei den oben angeführten Stellen.

Der Text fährt nämlich fort: „Und er wird der Rächer ihres Lebens sein . . .[1]) Ich werde sie (die Mächtigen der Erde) in die Hände meiner Auserwählten übergeben, wie Stroh im Feuer und wie Blei im Wasser, so werden sie vor dem Angesicht der Heiligen brennen und vor dem Angesicht der Gerechten untersinken und keine Spur mehr wird von ihnen gefunden werden." Und wenn *I Hen 49,1—3* am Menschensohn der Geist der Weisheit und der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind,[2]) gerühmt wird, so denkt der Verfasser nach dem Zusammenhang wiederum nur an das Gericht, daß der Menschensohn mit Einsicht und unerbittlicher Kraft vollziehen wird, so daß keiner seiner Strafe entgehen kann.

Die Aufgabe des Menschensohnes in den *Bilderreden* ist die Vernichtung der mächtigen und starken Sünder: auf diese Weise rettet er die Gerechten. Einmal sprechen sie sogar von der Rettung der Sünder, die sich bekehren. Aber die rettet nicht der Menschensohn, sondern sie erhalten von Gott selbst Verzeihung: „Sie werden keine Ehre haben im Namen des Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie errettet werden und der Herr der Geister wird sich ihrer erbarmen, denn seine Barmherzigkeit ist groß" *(50,3)*. Die Geistesgaben des Messias werden zwar *(I Hen 49,1—3)* nach *Is 11,1 f* geschildert, ein Zeichen, daß der Verfasser den Menschensohn als Davididen angesehen haben wird; aber sie sind nur für irdische Zwecke gegeben: „Dies alles . . . dient der Herrschaft (des) Gesalbten, auf daß er stark und mächtig auf Erden sei" *(52,4)*. Das Bild des Menschensohnes in den Bilderreden ist somit nicht wesentlich von dem des Davididen in den *Ps Sal* verschieden. Der größte Unterschied liegt noch darin, daß beim Davididen gar keine Veranlassung vorlag, irgend welche transzendentale Züge in der Darstellung zu verwenden. Der Sohn Davids in den *Ps Sal* ist in allem nur Mensch, auch in den Mitteln, die er anwendet, um zu seiner Herrschaft zu gelangen. Auch in *Ps Sal* ist nicht die Reinigung Jerusalems von den unwürdigen Richtern und Priestern die Hauptsache, ja nicht einmal die Zurückführung der Diaspora, sondern die Vernichtung der mächtigen Gegner der Pharisäer, so daß nur sie als heilige Gemeinde übrig bleiben.[3]) *Ps Sal*

[1]) Zum Text vgl. A. Vitti, Biblica 7 (1925) 282; L. Gry, Paraboles, 96—98; auch wenn man liest: „das Los der Gerechten ist in seiner Hand", so ist der Sinn der gleiche, wie das Folgende zeigt.

[2]) Nach Charles: Der Menschensohn erreicht die Größe der Patriarchen.

[3]) Vgl. Rev. ét. juiv. 32 (1896) 177. Auch L. Gry findet, daß der Davidide dem Menschensohn der einen Quelle der Bilderreden (er glaubt, zwei Quellen für sie fordern zu müssen) sehr ähnlich sei (Paraboles d'H. 122.73). P. J. Lagrange meint dagegen, die Bilderreden hätten das traditionelle Messiasbild durch den „Auserwählten" ersetzen wollen; deshalb würden die Geistesgaben des Auserwählten nach Is geschildert (Messianisme 93 f). Näher liegt jedoch die Er-

17,36—41 (41—46) betonen wenigstens noch mehr die persönliche Würdigkeit und Heiligkeit des Messias, während der Menschensohn in *I Hen* und *IV Esd* nur das Vernichtungsgericht über die Feinde durchzuführen hat.[1])

Charles sieht in *I Hen 46,3; 49,2* den Messias als Offenbarer und Herrscher geschildert,[2]) doch ist im Zusammenhang nur von der Offenbarung der Sünden im Gericht die Rede *(49,4)*. Dasselbe gilt von *61,5.8; 62,2f; 51,3; 55,4; 48,5*, auf die G. H. Box verweist.[3]) Die Auferweckung aller (Gerechten?) wird zwar erwähnt *(51,1; 61,5)*, aber sie ist — trotz Charles — kein Werk des Messias. Wir lesen auch, daß der Menschensohn „Licht der Heiden ist, die Hoffnung derer, die Kummer in ihrem Herzen tragen, der Stab der Gerechten, auf den sie sich stützen" *(48,4)*, doch das steht mitten in der Gerichtsschilderung und der Verfasser scheint mit den recht formelhaft gewordenen (vgl. *Is 42,6; 49,6; Jer 31,25)* Bildern kaum mehr zu sagen, als daß der Messias in der Endzeit die Gerechten vor den Bedrängern retten und sie so am Leben erhalten wird. Die Könige und Sünder, die das nötige Maß an Gerechtigkeit nicht haben, werden von ihm vernichtet. Eine nicht richterliche Tätigkeit konnte vielleicht in dem dunklen Satz gemeint sein: „Er wird das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen" *(53,6;* vgl. *62,8)*. Aber auch hier scheint der Menschensohn die Gemeinde der Gerechten dadurch aufzurichten, daß sie durch ihn „Ruhe haben werden vor der Bedrückung der Sünder" *(53,7)*. L. Gry sieht in *62,6* den Messias könig, den, der „Alles beherrscht, der verborgen war".[4]) Dem Kontext entspricht Flemming-Radermachers Übersetzung besser: „Der alles Verborgene beherrscht", der Richter. Von einer weiteren Tätigkeit des Menschensohnes ist in *I Hen* nicht mehr die Rede.

In *IV Esd* steigt der Menschensohn aus dem Meere herauf *(13,5.32.51;* vgl. *III Sib 72f)*. Fr. Tillmann und I. Keulers vermuten, daß der Autor im bewußten Gegensatz zu *Dan 7,13* den Menschensohn nicht vom Himmel kommen lasse, um ihn nicht mit den Christen als göttliches Wesen zu bezeichnen. Auch hier

---

klärung, daß sie dem Zug der Zeit folgend, die Gott immer weiter von der Welt trennte, ihn immer überweltlicher, ja fast außerweltlich machte, auch im Messiasbild transzendentale Züge nicht missen wollten; darum schildern sie ihn als den Menschensohn bei Daniel.

[1]) Die Heilsgüter gibt Gott selbst: das Licht der Herrlichkeit *(I Hen 45,4; 58)*, Freiheit von Übeln *(I Hen 69,29)*, Rückkehr der Diaspora (*57;* nach *IV Esd 13,12.39* ruft sie der Messias zurück, nach *Ps Sal 17,28 [26]* führt dieser sie zurück; daß er sie gleichzeitig heiligt, ist nicht gesagt), Langlebigkeit *(I Hen 58,5f)*, die Gerechten wohnen auf der Erde *(45,5)* voll Freude, weil das Schwert des Herrn trunken ist vom Blute der Mächtigen, der Sünder *(62,12)*. von einer geistigen Erlösung aus Sünde in den Bilderreden kann demnach kaum die Rede sein. Doch davon später.

[2]) Book of Enoch[2], 87, n.

[3]) Expos. 24, ser. VIII (1922) 449.

[4]) Paraboles d'Hen. (Paris 1910) 190f.

ist nur von der Vernichtung der Feinde die Rede *(11,39—46; 13,9.37.39)*, nicht von irgend einer geistigen Tätigkeit. Die lateinische Übersetzung liest allerdings *13,26: „Ipse est, quem conservat altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam; et ipse disponet, qui derelicti sunt"*; richtig müßte es heißen, daß Gott durch ihn seine Schöpfung erlöst. Aber an eine Erlösung im christlichen Sinne, eine Erlösung von Sünde, ist nicht zu denken. Die Schöpfung Gottes ist nicht die ganze Welt, sondern das Volk Israel. Das zeigt *8,45*, wo der Verfasser betet: „Nein, Herr, Herr, sondern schone dein Volk und erbarme dich deines Erbes, ja deiner Schöpfung erbarme dich". Diese seine Schöpfung, sein Volk, befreit Gott, indem er durch den Messias die Feinde Israels vernichtet *(13,47—49)* und die Diaspora zurückruft und die Heilsgüter schenkt. Die Erlösung wird *11,45 f* also beschrieben: „Deshalb sollst du verschwinden, du Adler (= Rom) und deine schrecklichen Flügel (Roms Herrscher) ... und dein ganzer nichtsnutziger Leib, auf daß die ganze Erde Ruhe finde und die Welt aufatme von deiner Gewalt und warte auf das barmherzige Urteil ihres Schöpfers." Der Menschensohn ist der Rächer Israels wie der Davidide der Kämpfer Israels ist; nur hat der Menschensohn mehr vom *Deus ex machina* an sich. „Der Messias Esras ... bleibt weit vom Messiasbild, das die alten Propheten ... ausgemalt haben. Wie schrecklich auch seine Erscheinung, wie wunderbar seine Tätigkeit, alles ist äußerlich und ohne innerliche Tiefe ... auf die innere Heiligkeit seiner Reichsgenossen übt er gar keinen Einfluß aus."[1])

III. Reichserwartung

A) Allgemeines

Dem Judentum hat man es oft zum Vorwurf gemacht, daß es um die Zeitenwende den von den Propheten in den Zeitgeschehnissen noch erlebten Gott von der Welt losgelöst habe. Gott wandelte nicht mehr auf Erden wie ehedem, er wohnte nicht mehr im Tempel, er sprach nicht mehr zu den Propheten, ja der Weltlauf wurde nicht mehr als direkt von ihm abhängig gedacht; Mittelwesen, Geister, herrschten im Raum zwischen Himmel und Erde und auf der letzteren *(Jub 2,2; I Hen 69,22; II Hen 11,4 f)*, schon im Paradiese übten die Engel ihren Dienst aus *(Jub 3)*. Mit Vorliebe wird der Thron Gottes geschildert *(I Hen 18,8; 24,3; 25,3; 51,3; 84,2 ff; 90,20; II Hen 20,3 f; 21,1; Ap Abr 17)*, auf dem

[1]) Keulers, Eschatologische Lehren 135.

er ruht[1]); Feuer und Hagel und Kälte umgeben die Wohnung Gottes mit ihren Myriaden von Engeln und nur einzelne auserwählte Engel dürfen diese Wohnung Gottes betreten *(I Hen 14,8—25; 71,5—8)*. Und man habe sich damals auch Gott so ferne gefühlt! Weil sich Gott auf dieser Welt nicht erreichen ließ, so hoffte man, wenigstens in einer anderen Welt zu ihm aufsteigen zu können; so habe diese „transzendentale" Auffassung von Gott sogar eingewirkt auf die Reichshoffnung, dieselbe vergeistigt, transzendentaler gemacht.[2])

E. Balla hat dieser Ansicht beredten Ausdruck verliehen: „Die Gegenwart erscheint schließlich ganz entgottet. Der Fürst dieser Welt ist der Teufel ... Die Dämonen kann man als lebendige Macht erleben. Gott kann man kaum erleben. Der ist ganz, ganz fern. Erst in Zukunft wird es anders werden, ... am Tage des großen Weltgerichts. An dem wird Gott sich plötzlich als der lebendige Gott erweisen und die Welt von allem Leid erlösen ... Auch der Einzelne hat gelernt, das Eigentliche und Letzte erst von der Zukunft zu erwarten. Aus der argen Welt, die von Gott verlassen ist, glaubt er durch das Tor des Todes in eine bessere Welt zu treten, der Gott nicht mehr fern ist. Oder er erwartet, ... von den Toten auferweckt zu werden und dann den lebendigen Gott von Angesicht zu schauen, den er während seiner Erdentage kaum hat spüren können. Die Gottesferne, in der die Menschen damals lebten, ist schaurig."[3])

Gewiß ist die Tendenz im Judaismus nicht zu verkennen, Gott immer überweltlicher zu machen, trotzdem muß der Judaismus davon freigesprochen werden, eine unüberbrückbare Kluft zwischen Himmel und Erde aufgerichtet und, an der Welt verzweifelnd, die Lösung aller Probleme erst von einer jenseitigen, transzendentalen Welt erwartet zu haben. Gott wird fast immer gezeichnet als der Herr. Nicht, als ob der Judaismus gänzlich vergessen hätte, daß Jahve der „Erbarmende, gütige Gott" ist; aber diese Attribute Gottes sind fast zu kraft- und inhaltslosen Formeln erstarrt, die man nur noch im Verein mit andern Gottesbezeichnungen anwandte und an die man sich nur noch zur Erklärung der Tatsache erinnerte, daß Gott die Sünder noch nicht vernichtet hatte.[4])

[1]) Ob im Ruhen Gottes auf seinem Thron ein hellenistischer Einfluß zu sehen ist, wird man schon wegen Gen 2,3 bezweifeln dürfen.

[2]) S. G. H. Box, Expos. 24, ser. VIII (1922) 437—440; H. J. Wicks, Intern. Journ. Apocr. 11 (1915) 37.

[3]) Angelos 1 (1925) 82 f; vgl. Schürer II⁴ 586. Interessant ist dagegen, daß R. Kittel die Vorstellung von der *„unio cum Deo"*, die in jeder innern Religion sein müsse, als Entlehnung synkretistischer Kreise vom Judentum darstellen wollte.

[4]) S. die sieben Attribute Gottes *IV Esd 7,132—139* (nach Ex 34,6 f oder Ps 145,8 f, wie ich Violet entnehme); ähnlich *I Hen 68,13; II Bar 76,7*.

Wenn die Apokryphen aber aus eigenem heraus von Gott sprechen, dann schildern sie seine Macht und seine Größe. In *I Hen* wird Gott mit Vorliebe der Herr oder der König genannt — mit den verschiedensten Beiworten — der Große, der Heilige. Er ist nicht der Hirt der Seinigen, sondern der Herr der Schafe *(I Hen 89,90)*, nicht der Vater der Geister *(Heb 12,9)*, sondern der Herr derselben.

Bezeichnend ist die Schilderung Gottes bei *IV Esd 8,20—23*.

„O Herr, Du Ewig-Wohnender!
Dessen Höhe erhaben, dessen Söller in Lüften,
dessen Thron unermeßlich, dessen Klarheit unerfaßbar,
den die Heerscharen umstehen in Zittern,
auf dessen Spruch sie sich wandeln in Feuer und Wind . . ."

II Bar 48,2—8 gehört zu den schönsten Schilderungen des mächtigen Gottes.[1]) In der *AbrApok* beginnt Abraham die Ansprache an den gütigen Gott, der ihn liebgewonnen hatte: „Vorweltlicher, starker, heiliger El, Gott, Alleinherrscher, Ungeborner, Unverweslicher . . ." (Kp. 17). Gott ist der Heilige, der große Herr der Herrlichkeit, der ewige König *(I Hen 25,3; besonders 84,2 f); Jub* vermeidet jeden Anthropomorphismus, wie es scheint, um die erhabene Größe Gottes nicht durch ein menschliches Maß zu messen.[2]) In *IV Esd* und *II Bar* finden wir die Macht Gottes — wenn wir von „Herr" und „Höchster" absehen, das sich im ersteren 70- und in letzterem 28mal findet — betont durch die Bezeichnungen „der Starke", „der Gewaltige" (*E* 7mal, *B* 48mal), „Schöpfer" (*E* 5, *B* 13), der „Richter", der „Unvergängliche",[3]) während *Jub* betont, daß er der Gott aller, der Schöpfer aller Dinge ist. Auch in den Gottesbezeichnungen heben sich die *Ps Sal* von den übrigen Apokryphen ab, denn sie betonen neben seiner Gerechtigkeit auch noch seine Barmherzigkeit und Liebe,[4]) allerdings nicht in dem Sinn, daß Gott bereit wäre, alle Sünden zu vergeben, wohl aber, weil er bereit ist, dem Gerechten die Schwachheitssünden zu vergeben.[5])

Das alles zeigt, daß die Tendenz im Judaismus groß war, den Abstand zwischen Gott und der Welt zu vergrößern. Und doch ist er weit entfernt von der Ansicht, daß diese Welt rettungslos der Herrschaft Satans verfallen ist, daß Gott erst im Endkampf gegen

[1]) Beide Stellen bieten die Erklärung zu Ps 104,4; vgl. Heb 1,7. Einen Überblick über die verschiedenen Titel Gottes in den Apokryphen bringt Rev. Clergé Franç. 45 (1905) 563 f.

[2]) Zu *Jub* s. Martin, Rev. Bibl. n. s. VIII (1911) 507.

[3]) Vgl. Violet, Die Apokalypsen 369.

[4]) Stellen bei Viteau, Psaumes 47 f.

[5]) So wird auch die Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder in *IV Esd 7,138 f* zu verstehen sein. Nur *I Hen 50,2—5* hält mit der späteren jüdischen Theologie die Möglichkeit offen, daß auch jene, die mit erhobener Hand gesündigt haben, Verzeihung von Gott erlangen und am Reiche teilnehmen können, aber „Ehre werden sie keine erlangen".

Satan seine Herrschaft begründen müsse; auch nach dem Judaismus herrscht Gott schon in dieser Welt und nicht erst in einer noch zu schaffenden, transszendentalen Ordnung. Er lehrt keinen Dualismus im Vollsinn des Wortes: zwei völlig unabhängige Prinzipien, deren eines in der Endzeit schließlich obsiegt.[1]) Der iranische Einfluß auf die jüdische Dämonologie und den Ausbau der Angelologie ist nicht zu verkennen. Doch zeigt sich im Judaismus nirgends ein physischer Dualismus, die Materie wird nirgends als in sich schlecht dargestellt. Der Einfluß Satans (und der Leidenschaften) wurde hoch angeschlagen, das Leben unter dem Gesichtspunkt eines ethischen Dualismus gesehen: zwei Wege kann der Mensch gehen.[2]) Selbst Ereignisse, die zunächst kein Kampf zwischen Gut und Böse sind, wie der Kampf der Pharisäer gegen die Sadduzäer und der Sieg der ersteren mit der Einnahme Jerusalems durch Pompeius, werden einseitig, ja einzig als ein Ringen zwischen Guten und Bösen aufgefaßt, wie die *Ps Sal* zeigen. In diesem ethischen Kampf bildet das Kommen des Messias den Höhepunkt und das Gottesreich den Abschluß. Man mag das Dualismus nennen und die Reichserwartung als eine Folge das Dualismus darstellen, aber dann ist jede Lehre dualistisch, die die Möglichkeit einer Auflehnung gegen Gott lehrt.

Besonderen Nachdruck auf den Dualismus im Judentum und im Christentum legte Ed. Meyer.[3]) Während Aug. v. Gall den iranischen Einfluß auf das Judentum um 300 schon beendet sieht und Dufourcq bis 300 nur Unähnlichkeiten zwischen iranischer und jüdischer Auffassung sieht, läßt M. den Dualismus um 200 eindringen. Er finde sich ja schon in den *Test XII* und im *Sad Werk*, die er im Gegensatz zu den meisten in jene Zeit verlegt. „Programm und Inbegriff" der späteren Entwicklung sei in *Test Juda 20* niedergelegt.[4]) „Zwei Geister sind es, die sich um den Menschen bemühen, der Geist der Wahrheit und der Geist des Irrtums; und in der Mitte steht der Geist der Einsicht des Verstandes, wohin er wenden will. Sowohl die (Sätze) der Wahrheit wie die der Lüge sind auf die Brust des Menschen geschrieben und der Herr kennt sie beide ... Der Geist der Wahrheit bezeugt alles und verklagt alle und jeder Sünder brennt in seinem eigenen Herzen[5]) und er kann sein Antlitz nicht zum Richter erheben."

[1]) Einige „wohlmeinende Gelehrte" (um E. Meyers Ausdruck zu gebrauchen) zweifeln, ob die iranische Religion je einem solchen Dualismus gelehrt habe; so E. W. West. J. H. Moulton, M. A. Meilet.

[2]) Prov 28,16.18; vgl. Dt 11,26; 30,5; in diesem Sinn auch *II Bar 49,3*. die „Glieder, in denen sich die Sünde vollendet" besagen nur, daß die sinnlichen Triebe zur Sünde führen (Jak 1,15). Zum Text s. Violet z. St. und Messel, Einheitlichkeit der jüd. Eschat.: 30. Beih. ZatW 160 f.

[3]) Ursprung und Anfänge d. Christentums II, Berlin 1921, 50. 80. 106—120.

[4]) Es scheint belanglos, daß Kp 20 in der O(xforder) Hs ganz fehlt.

[5]) ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας.

Die Geister sind aber in *Test XII*, im *Sad Werk* wie in der *Asc Is* kaum selbständige Wesen, sie werden lediglich als Personifikationen der Triebe aufgefaßt, wie etwa später der Todesengel Samael bisweilen nur der böse Trieb ist. Das zeigt deutlich *Test Rub 2 f*, das 7 gute Geister aufzählt (Leben, Gesicht, Gehör, Geruch, Rede, Geschmack, Geschlechtstrieb und als 8. den Schlaf) und 7 schlechte Geister (Unzucht, Völlerei, Streit, Gefallsucht-Zauberei, Hochmut, Lüge, Unrecht und als 8. den Schlaf). Die Geister als Personifikationen der Leidenschaften sind kaum eine frühere Stufe der Dämonologie, sondern eher eine bewußte Abschwächung der früheren, die Satan selbst handelnd auftreten ließ.[1])

Die Reichserwartung hat ihr Fundament in diesem sittlichen Dualismus, der selbst uralt ist und schon der prophetischen Wirksamkeit zugrunde liegt. Schon *Gen 3* enthält das Programm, den Gegensatz zwischen dieser schlechten Welt und der Wiederherstellung der sittlichen Ordnung in der Endzeit. Bezeichnenderweise wird dieses Kapitel in der Darstellung des „Jüdisch-parsischen Dualismus" vielfach gar nicht erwähnt und doch ist es die Grundlage nicht bloß der Reichshoffnung, sondern auch noch der Zwei-Weltenlehre des Judaismus. Nur ist in letzterer der ethische und zeitliche Gegensatz beider Welten, einer allgemeinen Tendenz entsprechend, auch noch bisweilen als ein räumlicher dargestellt, zwischen der obern und untern Welt. In der Darstellung dieses Kampfes zwischen Gut und Böse wird Satan zwar von den Propheten (außer Dan und Zach) nicht erwähnt; daß aber Satan und die Geisterwelt dabei eine Rolle spielen, wird man kaum erst nach dem Exil aus *Gen 3* herausgelesen haben.

Trotzdem der Judaismus den Abstand zwischen Gott und der Welt vergrößert hatte, blieb er sich doch immer bewußt, daß Gott seine Herrschaft schon in dieser Welt ausübt, wenn sich die Sünder auch erst in der Endzeit ihr unterwerfen müssen *(I Hen 63, 1—3)*. Selbst zur Zeit, als die Sünde den Siegeszug auf Erden antrat, blieb Gott der absolute Herr *(I Hen 9; 62,6; 84)*.

„Fürst Mastema" und sein Anhang bezeichnen sich selbst als Geschöpfe, die ganz von Gott abhängig sind *(Jub 10,8)*, denen Gott nur deshalb einen Einfluß gelassen hat, „weil die Bosheit der Menschenkinder groß ist".[2]) Erst als die Menschen angefangen hatten, sich der Leidenschaft hinzugeben, begann der Einfluß Satans *(Jub 10,8; 11,4.5; Asc Is 2,1; Test Rub 4,11)*. Nach *Jub* vermag Satan überhaupt nichts gegen die echten Israeliten *(15,32; 17,16; 19,28)*; die Heiden sind ihm allerdings ausgeliefert, ja, nach *49,2—4; 48,17* ist es Gott selbst, der sie durch Satan strafen will. Auch *I Hen* führt in den Schlußkapiteln die

[1]) Über das Verhältnis Satans zur Geisterwelt s. auch F. Martin, Livre d'Hénoch, XXVI—XXX; Rev. bibl. n. S. 8 (1911) 517.

[2]) Charles hat seine frühere Übersetzung: *Their wickedness toward the children of men*, zurückgezogen.

Übel direkt auf Gott zurück: der läßt die Sünder übermächtig werden, um die zu prüfen, die ihn lieb haben. In den *Bilderreden* ist Satans Herrschaft über diese Welt nur eine scheinbare. Was die gefallenen Engel und die Geister auf Erden anrichten, das sieht „der Herr der Könige, der Herr der Herren, der Gott der Götter, der König der Könige, dessen Thron der Herrlichkeit besteht durch alle Geschlechter der Welt: er weiß alles, bevor es geschieht, er weiß es und läßt sie gewähren" *(I Hen 9,4; 47,1.2; 43,4; 46,7;* vgl. *81,2; 98,7.8; 103,2; 104,7; 108,7).* Michael ist nach *I Hen 20,5* zum Schutze für die Juden bestellt. *II Bar* sieht schließlich in allen Ereignissen nur mehr das, allerdings nicht allen begreifliche, Eingreifen Gottes *(21,9—21).* Engel haben über Auftrag Gottes den Tempel zerstört. Das wahre Jerusalem, das den Gerechten bereitet ist, ist ja nicht untergegangen. Die Züchtigung hat doch nur die Sünder betroffen. Wenn sich die Gerechten (Jeremias, Baruch und ihre Anhänger) nicht auf Gottes Befehl aus der Stadt entfernt und ihre Gebete für die Stadt eingestellt hätten, hätte Gott die Sünder gar nicht strafen können *(Kp 2);* diese Strafe ist überhaupt nur die notwendige Vorbereitung zur nationalen Beglückung. So ist nach *II Bar* das Problem der Leiden, mit dem *IV Esd* noch zu ringen scheint — obschon auch in letzterem manches als rein rhetorische Frage zu werten ist, die der Verfasser stellt, um einen fortlaufenden Dialog zusammenzubringen — schon gelöst: nur die Sünder der Gegenwart sind schuld am Leiden. Ähnlich ist es in den *Ps Sal:* die nationale Katastrophe mußte kommen, weil sie alle sündigten, das „Volk" und die Partei der Sadduzäer; weil man den letzteren doch keine besondere Sündhaftigkeit nachweisen konnte, so wurden einfach Sünden postuliert, sie mußten im Geheimen gesündigt haben, da sie nun einmal unterlegen waren. Auf diese Auffassung der *Ps Sal* hat bes. E. Meyer hingewiesen; sie stellt einen auf die Spitze getriebenen ethischen Dualismus dar.

Darum haben die „Gerechten" auch in den Geschehnissen des Alltags *(Jub 12,4; II Bar 21,8)* die Hand Gottes zu sehen vermocht, der die Zügel der Weltregierung fest in der Hand hielt, wenn er auch (nach *Hen, Jub, Asc Is, Ass Mos*) Satan und den Geistern vorläufig noch einen Einfluß ließ. Der „Fürst dieser Welt" hat aber so wenig selbständige Macht, daß von einem Kampf Gottes mit ihm kaum die Rede ist. Beliar — oder wie Satan immer heißen mag — verschwindet in der Endzeit *(Jub 23,29),* er wird gerichtet *(I Hen 55,4; 69,27; 13,1),* von den Engeln ins Feuer geworfen *(I Hen 54,6; 10,11).* Nur im (christlichen) *Test Levi (18,12)* und in *Test Dan (5,10)* wird vom Sieg über Beliar gesprochen, obschon es nicht ausgemacht ist, daß letztere Stelle ursprünglich vom Messias handelte.[1]) Wir hören auch nichts von einem Kampf Gottes, des Messias oder der Engel gegen Behemoth und Leviathan, die den Gerechten zur Speise dienen werden, „wann Gott es will" *(IV Esd 6,52; I Hen 60,7.24 a; II Bar 29,3).* Nur

[1]) Zum Text s. ZntW I (1900) 151 f; Beih. 33 ZatW 366 f. Nirgends ist gesagt, daß auch die „Dienstengel" abgetan werden, die den Dienst gut verrichten.

die Völker lehnen sich gegen Gott auf, werden vom Messias gerichtet. Gog und Magog wird nur *III Sib 512* eigens unter diesen Völkern hervorgehoben.

Wenn Gott somit zunächst nur als der im Himmel thronende Herrscher erscheint, so ist das vielfach eine Darstellungsweise, bedingt durch den Gegenstand; ihr entspricht nicht immer eine neue Auffassung von Gottes Wesen und Handlungsweise. Die Apokryphen handeln nicht bloß vom Gericht; sie enthalten auch manche vermeintliche Offenbarung; der Offenbarer wird, wie im A. T., als Gott der erhabenen Majestät geschildert. Die Verfasser mußten Gottes Macht und Erhabenheit schildern, wenn sie mit Henoch oder Abraham bis zum Throne Gottes vordrangen. Nur *I Hen*, angelol. Buch, spricht Gott selbst zu Henoch, sonst bilden Engel die Mittler.

Sie sind ferner Kampfschriften der „Gerechten", die Gott auf ihrer Seite zu haben vermeinen; begreiflich, daß sie die Macht dieses ihres Mitkämpfers betonen und nicht seine Milde. Sie richten sich gegen den Hellenismus und seinen Anhang. Die traurigen Ereignisse im Kampf um die nationale Selbständigkeit schienen den griechischen Philosophen recht zu geben: man mußte sich resigniert der εἱμαρμένη überlassen, es gab scheinbar kein Entrinnen aus dem Verhängnis. Es ist bezeichnend, daß auch Josephus die jüdischen Parteien nach ihrer Stellung zum Heimarmeneproblem schildert.[1]) Auch die Apokalyptiker sind von diesem Problem beeinflußt, sie greifen ein in den Kampf zwischen heidnischer Philosophie und mosaischer Offenbarung. Sie bieten nicht nur eine Eschatologie, sondern auch eine Art Philosophie über das Weltall. So vor allem die Henochbücher. Moses ist auch der beste Kenner der Geheimnisse des Weltalls gewesen *(II Bar 59,5—11)*. Die Weisheit ist gar nicht auf Erden, sie hat sich zum Himmel zurückgezogen *(I Hen 37,4 f, 42; 48,1; 49,1; 84,3)* bis zur Endzeit *(I Hen 5,8)*. So konnten sich auch die Juden einem pessimistischen Zug der Zeit nicht ganz entziehen. Es wäre besser, gar nicht geboren zu werden *(IV Esd 4,12.27; 7,62–69; II Bar 10,6; 11,4; 28,3)*.[2]) Dieser Pessimismus ist aber auch ein mehr ethischer, die Herrschaft der Sünde und der Sünder schien ihnen eine übermächtige.

So sehr der Judaismus auch abhängig ist von der Zeitströmung, er verzweifelte doch nicht an der Welt. Weil die Gerechten aus eigenem die Welt nicht zu meistern vermochten, deshalb hofften sie auf den Sieg mit Gott. Der hat die Sünder ja schon gerichtet *(I Hen 96—104; II Bar 12,1—3)*. Neben der transzendentalen Darstellung Gottes findet sich noch eine zweite Tendenz, die Gottes Güte und Liebe gegen Israel betont. Die Schilderung des barmherzigen Gottes, der Zuflucht der Armen, in *Ps Sal (5,10—17; 8—15)*, könnte auch in einem altchristlichen Gebete

[1]) Bell. 2,8,14 (II, 163 f); Ant. 18,1,3 (XVIII, 13) und 13,5,9 (XIII, 172 f); s. F. C. Burkitt in: Judaisme and the Beginnings .. (London 1923) 52.

[2]) Doch ist zu beachten, daß dies nicht die letzte Ansicht des Verfassers ist, sondern eine Schwierigkeit, die er sich vom Engel lösen läßt. Auch diese zwei Apokalypsen wollen den Pessimismus überwinden helfen.

stehen. Einen würdigen Ausdruck findet das Vertrauen und die Hingabe der Gerechten gegen Gott in *Ps Sal 6* und 7. Noch mehr, Israel in seiner Gesamtheit fühlte sich noch immer als die Schöpfung, als der Liebling Gottes *(IV Esd 4,23; 5,33; 8,45 . .)*[1]), der seinem Volke wohltut und nicht wehtut *(II Bar 77,7; 78,3.7; Ar Brief 210)*; Gott ist der Vater Israels und die gerechten Israeliten sind seine Söhne *(Jub 1,24.25.28; I Hen 62,11; Ps Sal 17,30[27]; III Sib 726; V Sib 360.500; III Macch 5,7)*; in besonderen Fällen nennt auch ein einzelner Gerechter Gott seinen Vater *(Jub 19,29)*.

Das Gottesreich ist schon im Gesetze grundgelegt. Israel, das Gesetz und das Reich gehören zusammen. So war es schon vom Anfang an. „Zu den Zeiten der Erzväter war ihnen ohne Niederschrift das Gesetz bekannt, die Werke des Gesetzes wurden damals vollbracht und die Verheißung des zukünftigen Lebens wurde gepflanzt" *(II Bar 57;* vgl. *ib. 48,21—29; Jub 23,26 ff; 21,21—24; I Hen 5,4 . .)*. Die Gottesherrschaft wird nicht erst in der Endzeit begründet oder den Menschen geschenkt, sondern, sie zeigt sich zur Zeit, die Gott kennt *(Ps Sal 17,23[21])*, sie wird — durch den Triumph der Gerechten über ihre Feinde *(I Hen 96—104)* — den übrig bleibenden Gerechten geoffenbart *(Ass Mos 10,1—3.7)*. Gott war seinem Gesetze und seinem Volke auch eine besondere Vergeltung schuldig. Darum wird das Reich auch als nationales und meist als irdisches Vorrecht Israels aufgefaßt. Mit der Beobachtung des Gesetzes mußte auch der Segen des Gesetzes kommen; so wurde die Forderung nach einer irdischen Vergeltung auch eine religiöse. Es ist gar nicht selbstverständlich, daß mit dem Gottesreich die Weltgeschichte aufhört. Wie die Sintflut, so bringt nach *I Hen* auch das Endgericht eine Neuordnung der Dinge, diesmal zum Vorteil der Gerechten. Ein richtiger Weltuntergang wird nur in einem späteren Zusatz zu *III Sib* klar und deutlich gelehrt (vv. 63—91). Wie schon Schlatter[2]) hervorgehoben hat, wird dort Gott nach stoischer Auffassung als Feuer dargestellt, aus dem die Welt hervorgangen ist und das die ganze Welt wiederum verzehrt. Doch sagt dieser Abschnitt nichts über den Eintritt des Gottesreiches. Diese Neuordnung wird in *Jub 23, I Hen 5,10* und vielleicht auch in *Ps Sal, Sib, I Hen 90*, in der *Wochen-* und in der *Abrahamsapokalypse* als eine neue Phase der Entwicklung dargestellt, die durch die Vorsehung Gottes als die konsequente Fortsetzung der Sinaioffenbarung bewirkt wird, während sie in den

[1]) Vgl. G. Dalman, Worte Jesu 150—155; St-Bill I 392—396; Intern. Journ. Apoc. 12 (1916) 43 ff.

[2]) Geschichte Israels[3], Stuttgart 1925, 186; J. Jülicher und J. Geffken zweifeln am jüdischen Ursprung dieses Abschnittes.

übrigen Teilen des Henochbuches und in *IV Esd* als ein „plötzlicher Einbruch himmlischer Kräfte" geschildert wird; nach *II Bar* und *Ass Mos* ist sie wenigstens die Wirkung eines besonderen Eingreifens Gottes in die Weltgeschichte.

Verschiedene Gründe mögen zusammengewirkt haben, die Hoffnung auf das baldige Kommen des Reiches zu beleben. Diese Gründe sehen wir zum Teil aus den Gütern, die vom Reiche erwartet wurden, soweit es sich nicht um eine mehr mechanische Aufzählung derselben nach dem Muster der Propheten handelt. Das Hauptgut des Reiches ist der Sieg der „Gerechten" über die parteipolitischen Gegner, die Sünder, der Sieg über die Völker. Das wird entschieden am breitesten behandelt. Aber der Judaismus versuchte doch, die eigenen Wünsche von der Höhe Gottes aus zu schauen: sie wurden religiös und sittlich gewertet. Der Sieg der „Gerechten" ist gleichzeitig auch der Sieg über die Sünde. Die Sehnsucht, daß Gott wie ehedem im Volke wohne und Israel im Schatten der Schechina in Sicherheit sei und im Lichte Gottes wandle, hat sicher auch das ihrige beigetragen zur Steigerung der Reichshoffnung.[1]) Aber das Verlangen nach einer innigeren Vereinigung mit Gott, nach einem rein geistigen Erleben Gottes, nach einer *unio mystica*, war augenscheinlich kein solches Motiv, denn wir vermissen diese unter den Schilderungen der endzeitlichen Güter, obschon es an Anknüpfungspunkten bei den Propheten nicht fehlen würde. Auch das neue Leben aus Gott und in Christus spielte keine Rolle: das ist ebenso ein spezifisch christlicher Gedanke als die Sehnsucht des Apostels, *esse cum Domino*. Ja, es erscheint überhaupt sehr zweifelhaft, ob der vorchristliche Judaismus eine rein transzendentale Enderwartung ausgebildet hat.

B) Gottesreich und Messiasreich

Nicht immer und jedesmal hat die prophetische Verkündigung den Zusammenhang zwischen dem Messias und den Heilsgütern hergestellt, doch wird der Davidide, der Immanuel, der Gottesknecht und der Menschensohn als Bringer der Endgüter bezeichnet. Nach

[1]) Vom „Licht" als Heilsgut ist auffallend oft die Rede. Stellen bei Charles, Book of Enoch, 71 Anm.; Keulers (Bibl. St. XX, H. 2/3) 190, Anm. 2; Expos. 19, ser. VIII (1920) 181; vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtl. Forschungen 2), Münster 1918, 124—128. Bisweilen ist damit das Gesetz als Ausfluß des göttlichen Lichtes gemeint *(IV Esd 10,22; 14,20; II Bar 19,3; 46,2; 77,13.16)*, bisweilen die segensvolle Gottesnähe *(I Hen 104,2; 1,8; 92,4)*; physisch gemeint wird es z. B. *I Hen 58,3; IV Esd 7,97; II Bar 51,10* sein. Den Übergang zwischen den verschiedenen Bedeutungen haben wir *II Bar 18,1; 54,13*: Gott ist das physische Licht! Vgl. *Asc Is 4.8* (christl.).

judaistischer Auffassung werden die Reichsgüter von Gott selbst gegeben und nur selten begegnet man der Auffassung, daß der Messias zu denselben positiv etwas beitrage. Die vielfach gebräuchliche Schilderung der Messiashoffnung bedarf in diesem Punkte einer kleinen Korrektur. Wenn es von ihm heißt, daß er „die Zeit des Glückes und des religiösen Friedens herbeiführen werde“[1]), ist das so allgemein nur insofern richtig, als man von ihm die Vernichtung aller religiösen und (wenigstens in *Ps Sal; Sad W*) parteipolitischen Feinde erwartet; damit war die Bahn frei, die Heilszeit konnte beginnen. Neben dem Reichsgedanken tritt der Gedanke an den Messias als Mittler oder als König des Reiches zurück.

In den letzten Jahren hat man öfter die Frage nach dem Ursprung der messianischen Vorstellungen zu beantworten gesucht, wobei eine Offenbarung abgelehnt oder doch nicht zur Erklärung herangezogen wurde.[2]) Die Erwartung einer Heilszeit wird bald als gemeinsamer Besitz der orientalischen Völker hingestellt, bald als Nachwirkung des „großen Erlebnisses auf Sinai“ (W. Eichrodt, E. Sellin, Bleeker); S. Mowinckel geht auf das (uns ziemlich unbekannte) jährliche Thronbesteigungsfest Jahves zurück: ob dieser Einsetzung Jahves zum König spannte man die Erwartungen für das kommende Jahr recht hoch; der Segen kam aber nicht und es ging immer abwärts mit dem kleinen Mann; so trösteten sie sich mit dem Segen, der in der ferneren Zukunft doch kommen mußte. L. Dürr sieht den Ursprung der Reichshoffnung in der einzigen Gottesvorstellung in Israel: als Herr Israels mußte Jahve seinem Volke auch eine besondere Zukunft bereiten. Zur Erklärung der Hoffnung auf einen Messias verwies man auf den „Göttlichen Urmenschen“, den „Paradiesesmenschen“ (H. Greßmann, E. Sellin), an den man einst geglaubt haben soll. Aber eine noch größere Bedeutung habe der Königsgedanke gehabt. Wenn schon ein Heilsmittler erwartet worden sei, dann mußte der als König aufgefaßt und dargestellt werden; hatte sich doch Gott zur Vermittlung seines Segens immer einzelner Persönlichkeiten bedient, der König war aber der nächste Träger der göttlichen Autorität. Der erwartete König wurde dann, dem „Hofstil“ gemäß, in jüdisch-orientalischen Farben gezeichnet, die uns allzuglühend erscheinen, die aber stilgemäß zum König gehörten: ein Idealkönig wird als gerechter, segensvoller, ewiger Herrscher geschildert; als König mußte der Messias den Seinigen auch Hirt sein, Licht, ja selbst sühnender Gottesknecht.[3]) Schon, weil die Davidische Dynastie

---

[1]) Kayserling-Doctor, Lehrbuch der jüd. Geschichte[8] (Leipzig 1909) 35.

[2]) Vgl. L. Dürr, Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilserwartung (Berlin 1925) XV. 38. 45 ff.

[3]) So Dürr a. a. O. Trotz des gewiß beachtenswerten Einflusses des Stils scheint uns die Grundlage der a. t. Eschatologie immer noch in Gen 3 zu liegen. Der Sieg über das Böse liegt selbst den Drohweissagungen zugrunde, in denen ja auch die Völker (und Israel selbst) nicht als empirische Völker, sondern als Gegner der Theokratie den Kelch trinken müssen. Doch soll hier nicht darauf eingegangen werden.

verfallen war und sich das Prophetentum von demselben lossagte, mußte der rettende König in die Endzeit verlegt werden.[1])

Die eschatologischen Vorstellungen des Judaismus sind diesen Erklärungen nicht besonders günstig. Sahen wir doch, daß sich der Judaismus auch zur Zeit der Hasmonäer die Heilsgüter als unmittelbar und ohne Mittler von Gott gegebene vorstellen konnte. Ja selbst bei den *Test XII* konnte man versucht sein, mit Bousset anzunehmen, daß sie ursprünglich nur von einem Kommen Gottes sprachen, ohne den Messias zu erwähnen.[2]) Selbst dort, wo eine messianische Persönlichkeit eingeführt wird *(I Hen 90; Bilderreden, Sib, IV Esd, II Bar, Abr.-Ap)*[3]), ist die Schilderung ihrer Tätigkeit mit dem Richteramt abgeschlossen, von einem König oder Heilsmittler kann kaum die Rede sein.[4])

Sollte in *I Hen* und *IV Esd* die reale Präexistenz des Menschensohnes gelehrt sein, so wird doch von einer Tätigkeit in seiner Präexistenz nicht gesprochen, „er hat nur zu existieren";[5]) in der Endzeit ist er aber nur Richter und nicht dauernder Herrscher. In *IV Esd* ruft der Menschensohn die Diaspora durch seinen Wink zurück, Gott führt sie dann heim *(13,12.39)*. Aber man kann wohl annehmen, daß der Verfasser deshalb in der Vision den Menschensohn den Wink zur Heimkehr geben läßt, damit er in der Erklärung derselben überhaupt von der Heimkehr aller sprechen kann. Wie schon bemerkt, ist der Menschensohn auch als Davidide aufgefaßt. Wie dieser in Ps 2 fährt er die Gegner an und schilt sie *(IV Esd 12,32f; 13,4;* vgl. *II Bar 40,1)*. Demnach wird er ihm die Königsherrschaft nicht absprechen wollen, aber er schildert den Kommenden nicht als König oder als einen, der positiv etwas zum Endglück beiträgt. In der Apokalyptik spielt also weder die Vorstellung vom himmlischen Urmenschen noch der Königsgedanke eine besondere Rolle. Wie in *I Hen* so hat auch in *IV Esd* „der Christus der Gemeinde nichts zu bringen, nichts zu schenken."[6])

---

[1]) Vgl. ZDMG 80 (1926) 74.

[2]) *I Hen 105,2* ist die Erwähnung des Messias nicht ursprünglich; Gründe in Muséon n. s. 6 (1905) 130 f.

[3]) H. J. Wicks frägt nicht ohne Grund, ob der Menschensohn mehr als *„great Doomster"* sei. Intern. Journ. Apocr. 12 (1916) 36.

[4]) Vgl. S. 500.

[5]) L. Gry, Paraboles, 93. Mit den iranischen Heilandsvorstellungen stimmt es auch schlecht überein, daß der Menschensohn nur *„le commis de Dieu pour la liquidation des choses d'ici-bas"* ist, wie G. a. a. O. 20 sich ausdrückt.

[6]) Schlatter, Geschichte Israels[3], Stuttgart 1925, 362; wenn aber S. den Messias in *IV Esd* den „äußern Zustand der Gemeinde mit Schöpfermacht umgestalten" läßt, „so daß Jerusalem in eine glänzende Herrlichkeit hinaufgehoben

Auch in den Synagogalgebeten ist nur vom Reich und nicht von einem Reichsmittler die Rede. Man betete zwar, daß das Reich bald erstehen, daß Jerusalem erhöht und daß der Tempel wieder die Wohnung Gottes werden möge, aber im „Achtzehngebet" betete man damals noch nicht um das „Königtum des Hauses David, des gerechten Gesalbten", auch nicht, daß „der Sproß Davids bald sprossen möge".[1])

Einzig in den *Ps Sal* erscheint der Messias irgendwie als Mittler des Heils — aber auch dort steht der Gerichtsgedanke weit im Vordergrund — jedenfalls ist er nicht ein bloßes Ausstattungsstück der beseligten Gemeinde.

Den verhaßten Hasmonäern trauern sie nicht nach, sind doch nach ihrer Auffassung „der König im Gesetzesbruch, die Richter in Ungehorsam, das Volk in Sünde" gewesen *(17,22[20])*.

Sie finden kein Wort der Klage darüber, daß die Römer den Hohenpriester Aristobul erschlagen. Voll Sehnsucht nach dem Idealkönig betet der Sänger: „Siehe darein, o Herr, und laß ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zur Zeit, die Du kennst, o Gott, daß er herrsche über Israel, Deinen Knecht. Umgürte ihn mit Kraft" — es folgt die Schilderung der Herrschaft des Davididen, zuerst nach der negativen Seite, die demnach in den Augen des Sängers die wichtigere zu sein scheint — 26 (23)[2]):

„Daß er die ungerechten Herrscher zerschmettere,
Jerusalem reinige von den Heiden, die es zertreten[3]),
In Weisheit, in Gerechtigkeit treibe er die Sünder weg von ihrem Erbe."

Erst dann wird die positive Seite der Aufgabe des Messias[4]) geschildert, beginnend mit der Rückführung der Diaspora 28(26):

---

wird", so klingt das etwas hyperbolisch. Doch wird damit nur die Richtergewalt betont sein.

[1]) Vgl. Jew. Qu. Rev. n. s. 16 (1925/26) 159 ff.

[2]) Charles vermutet nicht ohne Grund, daß die Verba in vv 26.27 (23.25) ursprünglich von v 23 (21) abhängig waren; sachlich werden sie auch nach dem Gr. auf den Messias zu beziehen sein.

[3]) ἐν ἀπωλείᾳ besser: zum Untergang (für die Sünder); nicht: die es elend zertreten.

[4]) Χριστὸς Κύριος gilt allgemein als Übersetzungs-(Schreib-)fehler für משיח יהוה, muß es aber nicht sein, wie Ps 110 zeigt. Vgl. Viteau, Psaumes Sal., zur Stelle. H. E. Ryle-M. R. James bezeichnen den Ausdruck als *crux* des Buches. A. Duff will ihn im Anschluß an Margoliouth dahin erklären, daß Jahve selber als Messias in Menschengestalt erwartet wäre (Expos. 25, ser. VIII [1923] 209—211). Damit würden allerdings die Anm. 2 erwähnten sprachlichen Unklarheiten schwinden. Zur Bekräftigung könnte man darauf verweisen, daß Jahve auch *Ps Sal 17* der Endkönig ist und daß die Apokryphen immer vom Kommen des Messias sprechen, nicht von seiner Sendung. Auch *I Hen 90,37* deutet Volz im ersterwähnten Sinn. Nur im (christl.) *Test Lev 18,2* heißt es: ἐγερεῖ, *Test Juda 24,1* dagegen: ἀναστήσεται. *Ps Sal 17,23 (21)* schließt

„Und zusammenbringen wird er ein heiliges Volk, das er mit Gerechtigkeit regiert,
und er wird richten die Stämme des vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volkes;
er läßt nicht zu, daß ferner ein Unrecht in ihrer Mitte weile,
und niemand darf bei ihm wohnen, der um Böses weiß,
denn er kennt sie, daß alle Söhne Gottes sind.
Und er verteilt sie nach ihren Stämmen übers Land;
und kein Beisasse und kein Fremder darf künftig unter ihnen wohnen:
er richtet die Völker und Stämme nach seiner gerechten Weisheit."

Der Abschnitt schließt mit der Schilderung der Macht des Messias gegen die Heiden, die er dem Gesetze und den Israeliten unterwirft, *32—35 a (30—31)*, und der Macht innerhalb der Gemeinde, in der das Reinigungswerk fortgesetzt wird: weil alle heilig sind, das Gesetz beobachten, kann niemand die Sicherheit stören: Gott ist König *35 b—38 (32—34)*.

Im zweiten Kreis wird nochmals die Person des Messias beschrieben, seine Eigenschaften als Führer der Gemeinde werden aufgezählt, diesmal im engen Anschluß an Is 11. Die einzelnen Gaben sind aber nach der praktischen Seite, als Regierungsgaben aufgefaßt 40—44 (35 b—38):

„Er segnet das Volk des Herrn in Weisheit mit Freuden;[1])
er ist rein von Sünde, daß er herrsche über ein großes Volk,
verweise die Führer, wegschaffe die Sünder in seines Wortes Gewalt.
Nicht wanken wird er in seinen Tagen bei seinem Gott;
denn Gott hat ihn stark gemacht in heiligem Geiste
und weise an verständigem Rat[2]), mit Tatkraft und Gerechtigkeit,
und der Segen des Herrn ist mit ihm voll Kraft: so wird er nicht wanken."

Dann wird wiederum die Macht des Messias eigens hervorgehoben: den Seinigen ist er ein starker Hirt, unter dessen Führung sie sicher sind vor Ermattung und Unterdrückung *(44—46 [39—41])*; er ist der heilige Richter der Gemeinde *(47 f)*. Dieselben Eigenschaften werden ein letztes Mal *Ps Sal 18,7—11 (6—10)* hervorgehoben. So ist der Messias in den *Ps Sal* nicht bloß am Anfang der Endzeit der Richter, er bleibt es für immer in der ewigen, irdischen Gemeinde der Heiligen. Seine Aufgabe ist, Jerusalem zu reinigen und rein zu erhalten von den Heiden und von den Sadduzäern. Ähnlich ist es *V Sib 414—433*, nur ist dort alles veräußerlicht: von Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gottesfurcht ist nicht eigens die Rede.

Überblicken wir demnach die Schilderungen, die vom kommenden Messias entworfen werden, so finden wir, daß es seine

---

aber diese Deutung völlig aus; auch die Schilderung der Eigenschaften des Messias will nicht auf Gott passen. Schon E. E. Geiger (Ps. Sal., Augsburg 1871) faßte Κύριος als Apposition zu Messias, zur Bezeichnung seiner Herrschaft.

[1]) Das Reich ist auf Erden, dementsprechend der Segen. Ohne Grund sieht Viteau im Segnen einen liturgischen Akt.

[2]) πνεύμα ἅγιον und βουλὴ συνέσεως zur Bezeichnung der im hl. Gesetz begründeten Gerechtigkeit des Messias; er ist nicht Lehrer der δικαιοσύνη, des religiösen Wandels; den haben alle; er fördert ihn durch seine Regierung.

Hauptaufgabe, außer *Ps Sal* seine einzige Aufgabe ist, die Strafe an den Feinden Israels und der Partei der Gerechten zu vollziehen. Nicht immer wird betont, daß diese Feinde auch gleichzeitig die Feinde Gottes sind. *IV Esd* und *I Hen* (Bilderr.) scheinen mit der Unterwerfung derselben noch nicht zufrieden zu sein, sondern ihre Vernichtung zu erwarten, wenn man die Äußerungen dieser Bücher, die sich mit den Heiden nicht weiter befassen wollen, nach ihrem strengen Wortlaut auslegen darf. Nach den Apokryphen zu schließen, könnte es scheinen, als sei der Messias nichts anders als „die Personifikation des Wunsches, das Römerjoch abzuschütteln". Er ist der Richter (nach *Ps Sal* auch während) der Endzeit; durch seine richterliche Tätigkeit vermittelt er das Heil. Sein Königtum tritt stark zurück.[1]) Von einer dauernden Tätigkeit des Messias lesen wir nur in den *Ps Sal;* nur hier kann von einem Messiasreich gesprochen werden, während sonst nur die Herrschaft Gottes hervorgehoben wird. Wie verhält sich nun das Gottesreich zum Messiasreich?

Das Messianische Gericht steht gewiß in keinem Zusammenhang mit der Vergeltung, die für die Einzelseele mit dem Tode beginnt; der Messias tritt immer den Völkern gegenüber und es scheint sehr zweifelhaft, ob der Judaismus von einer mit dem Tode schon beginnenden Vergeltung gesprochen hat. Die Frage ist vielmehr, ob das Gericht des Messias identisch ist mit der Weltkatastrophe, so daß mit ihm schon die Endvergeltung beginnt, das irdische Messiasreich somit schon das Gottesreich ist, oder ob der Messias nur ein Zwischenreich einleitet, das den „Gerechten" die ihnen ausschließlich eigentümliche, irdische Vergeltung für die Beobachtung des Gesetzes bringt, auf das dann erst das Endgericht durch Gott folgt mit einer transzendentalen Vergeltung, die allen, auch den Heiden zugänglich wäre, falls sie das natürliche Sittengesetz beobachtet haben. Mit anderen Worten: ist die Messianologie des Judaismus einfach identisch mit der Eschatologie oder nicht?

Ein einheitliches, eschatologisches System können wir in den Apokryphen kaum erwarten. Es hielt doch schwer, die verschiedenen Angaben der Schrift zu vereinigen, wie uns auch die spätere jüdische Theologie lehrt. Die Verfasser mußten ferner die verschiedenen Ansichten im Volke berücksichtigen, wenn sie mit ihren Offenbarungsschriften Glauben finden wollten. Endlich ist immer die Möglichkeit offen, daß die Verfasser nur die eine Seite der Enderwartungen schilderten, ohne damit die andere gänzlich leugnen zu wollen. Man kann daher nur mit großer Zurückhaltung von eschatologischen Systemen im Judaismus sprechen.

Im allgemeinen findet man folgende Systeme vertreten: a) Eine geistige Vergeltung bis zum Messiasreich, unmittelbar nach dem Tode, in *IV Esd (I Hen*

[1]) Die Stellen, die Volz (Jüd. Eschat. 223) außer den *Ps Sal* noch für das Königtum des Messias beibringt, beweisen nur seine richterliche Tätigkeit.

1—36 [22]), Jub 23,30; die *Ps Sal* lassen die Strafen der Sünder mit dem Tode beginnen, schweigen aber über das Los der Gerechten; *II Hen* scheint nur die eine Vergeltung zu kennen, die mit dem Tode beginnt.[1])

b) Eine rein irdische Endvergeltung: *I Hen 1—36,* bes. *10; Jub 23; III Sib (vv 744 ff* verheißen Milchbrunnen und Honigregen); *I Hen 90* (die glückliche Patriarchenzeit kommt wieder), *Wochenapok (I Hen 93.91,12—17); Abr-Apok; Ass Mos.*[2]) *III Sib* und *I Hen 90 (AbrAp 31?)* erwähnen den Messias, *Jub* schließt ihn nicht aus.

c) Eine rein transzendentale Vergeltung, nach dem Endgericht beginnend, erwarte *I Hen 94—105; IV Esd 1—6* schildert nur diese eine Vergeltung.

d) Im Laufe der Zeit habe man die Hoffnung auf das irdische Messiasreich und die auf eine transzendentale Vergeltung im Gottesreich vereinigt, indem man beide Reiche räumlich und zeitlich trennte. In diesem System sei das messianische Schwertgericht die Einleitung zum irdischen Messiasreich, an dem der „Rest" der Juden und jene Heiden teilnehmen, die sich unter die „Fittiche der Schechina" geflüchtet haben *(II Bar 41,4),* die Proselyten. Dieses System zeige sich *IV Esd 7,28—33; 12,34* und *II Bar 36,11—Kp 37.*[3]) Versucht wird eine solche Synthese auch *V Sib 512 ff,* das den tollen Kampf der Sterne schildert und so ein Endgericht andeutet. So im Wesentlichen Schürer[4]), Lagrange[5]), Székely.[6]) Recht zurückhaltend äußert sich P. Volz[7]) über die eschatologischen Systeme. In den *Test XII* kann man die verschiedensten widersprechenden Ansichten unverarbeitet nebeneinander finden.[8])

Allzuviel Vertrauen wird man diesen aufgestellten eschatologischen Systemen nicht entgegenbringen können. Finden wir doch nirgends, nicht einmal in *Ps Sal* eine sichere Lehre über das Los der verstorbenen Gerechten bis zur Auferstehung.[9]) Auch die Tannaitenzeit hat kein einheitliches eschatologisches System hervorge-

---

[1]) *I Hen 1—36* und *Jub 23* käme die adventistische Lehre nahe, die von einer irdischen Endvergeltung nach einem himmlischen Millennium spricht.

[2]) Israel wird bis zu den Sternen erhöht und kann auf seinen Feind, den römischen Adler, herabschauen. Lagrange (Messianisme 86) sieht darin eine transzendentale Vergeltung ausgesprochen.

[3]) Charles (Book of Enoch[2] 84) sieht in *I Hen* außer dem Sintflutgericht und dem Schwertgericht noch ein vormessianisches forensisches und ein nachmessianisches Weltgericht. *I Hen 99,9—15* werde das letztere mit dem vormessianischen Schwertgericht kombiniert. Vgl. Martin, Livre d'Hen. XLI—LI.

[4]) II[4] 635 - 648.

[5]) Messianisme 101. 60—115.

[6]) Bibliotheca apocrypha (Freiburg 1913) 58—82.

[7]) Jüd. Eschatologie 2 f.

[8]) Überblick bei Székely a. a. O. 407—417.

[9]) S. Volz a. a. O. 23. 137. Zu *IV Esd:* Keulers, Eschat. Vorstellungen ... 153—160; die Verstorbenen erkennen die ihnen bevorstehenden 7 Freuden (7 Peinen). Bei *Esd's* Vorliebe für Zahlenmystik wird man daraus kaum auf seinen Glauben an 7 Himmel und 7 Höllen schließen dürfen.

bracht, sondern bald von einem irdischen Messiasreich, bald von einer neuen Welt gesprochen und es ist ganz willkürlich, wenn J. Klausner die tannaitischen Hoffnungen materieller Art ausschließlich auf das messianische Zwischenreich bezieht, die Auferstehung der Toten und die kommende Welt aber erst nach dem Messiasreich einreiht.[1]) Die Apokryphen zeigen uns vielmehr, daß im Judaismus zur Zeit Christi noch keine deutliche Scheidung in eine irdische Messiashoffnung und in eine transzendentale Eschatologie vorhanden war.

So dunkel die *Bilderreden* auch sind, so viel ist doch ersichtlich, daß nach ihnen das Eingreifen des Menschensohnes das letzte ist, mit dem die Endvergeltung beginnt, mag dieselbe nun als eine jenseitige oder, wegen *62,14 ff*, besser als eine diesseitige aufgefaßt werden. *Jub 23* und *I Hen 1—36* schweigen vom Messias, sie schildern nur die Endzeit und die ist ganz entschieden national-irdisch.[2]) Im Zusatz zu *III Sib (46—61)* wird die irdische Endzeit deutlich mit den Tagen des Messias identifiziert und aus den *Ps Sal* ist nicht zu entnehmen, daß auf die Messiaszeit noch eine jenseitige Vergeltung erfolgt.[3]) Man mag die selige Endzeit manchmal mit transzendentalen Zügen ausgestattet haben; das entsprach ja dem Charakter des Menschensohnes. Aber erst nach der Zerstörung Jerusalems wird sie zum erstenmal ziemlich deutlich vom Messiasreich getrennt, räumlich und zeitlich.[4])

Einen ersten, bescheidenen Versuch, die Endzeit von der Zeit des Messias zu trennen, könnte man in *I Hen 90* sehen. Die Engel und die sündigen Israeliten sind schon gerichtet, der neue Tempel vom Himmel herabgekommen. Dem Rest der Juden wird von „allen Tieren des Feldes und von allen Vögeln des Himmels" (den Heiden) die größte Ehrfurcht und Unterwürfigkeit erwiesen. So wie die Worte liegen, wird hier die neue Gemeinde geschildert, wie sie noch ohne Messias in einer demokratischen Verfassung lebt.[5]) Diese neue Gemeinde

[1]) Messianische Vorstellungen (Krakau 1903) 17—22. Ähnlich aprioristisch klingt dessen Prinzip: „*Whatever of primitive Christianity is not derivable from Pharisaisme may be sought for in Essenisme*" (Jesus of Nazareth, N.-York 1925, 262).

[2]) Eigentümlich ist die Verbindung des Messias mit den Metallen *(I Hen 52,1—6)*. L. Gry (Paraboles 53) schließt daraus auf einen Sieger-König als Messias (und somit auf eine irdische Vergeltung), Lagrange (Mess. 87 Anm.) widerspricht. Die Metallberge sehen wie ein übernommenes Gut aus, da das Bild (sie schmelzen bei der Ankunft des Messias) zur Erklärung (also nützen den Feinden die Kriegsrüstungen nichts) nicht ganz passend scheint. Wir dürften hier Reste der iranischen Metallfeuerprüfung haben. Vgl. Muséon 34 (1921) 95 ff. 101 f.

[3]) Obschon Nötscher (Auferstehungsglaube, Würzburg 1926, 267 f) meint, das Hauptgewicht werde auf eine ewige, transzendentale Vergeltung gelegt.

[4]) St-Bill I 949: „Man hatte die Tage des Messias mit der eschatologischen, zukünftigen Welt identifiziert." Vgl. *Mt 24,3; Test Levi 10; Ass Mos 1,17; 12,4; II Bar 27,15; 29,8; 30,3; 54,4; 59,8; 69,4; 83,7.*

[5]) Vgl. Muséon, n. s. 6 (1905) 134. Auch *I Hen 91,13* erwähnt den Bau des Hauses für den großen König vor dem Gericht und *III Sib 781 f* sind die

übt das Schwertgericht aus, doch reichen sie an die Größe der Patriarchen noch nicht heran, sie sind nur „weiße Schafe, deren Wolle rein und stark ist". Es kommt der Messias, offenbar aus dem Schoße der Gemeinde; er gleicht einem Stier mit weißen Hörnern, er ist der „erste", den alle fürchten, obgleich das Schwert schon ruht. Das sind die Tage des Messias. Sie sind aber nur die erste Etappe. Wie Jerusalem verwandelt wurde, so werden auch alle seine Bewohner verwandelt (und damit setzt die Eschatologie ein) zu weißen Stieren, wie es die Patriarchen waren. Doch läßt der Verfasser in scheinbarer Inkonsequenz auch noch den Messias mitverwandelt werden, der zu einem Wildochsen mit kräftigen Hörnern wird. So identifiziert der Verfasser schließlich doch wieder die Tage des Messias mit der Endzeit, indem er den Messias in dieselbe herübernimmt und ihm dieselbe Aufgabe in der auf Erden lebenden Gemeinde zuweist, die er vom Anfang an hatte, nämlich, von den Feinden gefürchtet zu werden.

Wir haben somit im Judaismus bis zur Zerstörung Jerusalems die Hoffnung auf ein Endreich, daß trotz einzelner transzendentaler Züge doch im „lieblichen Lande" *(I Hen 90,20)*, in Palästina errichtet wird. Erst später, in *II Bar* und *IV Esd*, taucht der Gedanke auf, daß die Verheißungen der Schrift über den Messias und sein Reich von einem Zwischenreiche zu verstehen seien, daß dem Endreich Gottes vorausgeht. Da man für diese Auffassung kaum eine Entlehnung aus dem Christentum annehmen kann, so wird man eine mit der christlichen Offenbarung parallel laufende Entwicklung annehmen müssen, die sicher auch von den politischen Verhältnissen mit beeinflußt war. Ganz klar und deutlich scheint das Messiasreich zum erstenmal in *IV Esd* als Zwischenreich dargestellt zu sein *(7,26—33)*.

26) Denn siehe, es kommt die Zeit, wenn die Zeichen eintreten, die ich dir zuvor gesagt habe, so wird sichtbar werden die unsichtbare Stadt und zeigen wird sich das verborgene Land. 27) Und jeder, der gerettet wird aus den vorerwähnten Übeln, wird meine Wunder schauen. 28) Denn offenbaren wird sich mein Messias mit seinen Begleitern und die Übriggebliebenen beglücken (400 [30, 1000] Jahre lang).[1]) 29) Nach diesem wird mein Knecht, der Messias, sterben samt allen, die Menschenodem haben, 30) und zurückkehren wird die Welt in das Urschweigen auf 7 Tage wie am Anfang, so daß niemand übrig bleibt. 31) Und nach 7 Tagen wird erweckt werden die Welt, die noch nicht wacht, und sterben wird das Vergängliche. 32) Hergeben wird die Erde, die in ihr

„Propheten" Führer der Heilsgemeinde, obschon das Auftreten des Messias vorher berichtet wurde *(652—656)*. Aber darf aus der Darstellungsfolge auch Zeitenfolge herausgelesen werden?

[1]) Der Zusatz fehlt im Aeth. und Arm., daher schon im Griech. unsicher. So Violet. Georg. hat ihn, geht aber auf einen mit Aeth. gemeinsamen Archetyp zurück (R. P. Blake, Harv. th. Rev. 19 [1926] 299—317). Der Zusammenhang fordert keine Zahlangabe; sie könnte schließlich auch eine Zeitangabe gewesen sein, die den Abstand des Messias von Esdras bestimmen sollte. Zur Zahl selbst s. Violet (Apok . . . z. St.) und G. H. Box, Esra Apoc., London 1912, 115 f.

schlafen ... 33) Offenbaren wird sich der Höchste auf dem Richterstuhl ... 36) Und erscheinen wird die Grube der Pein und ihr gegenüber der Ort der Ruhe."

Dieser Abschnitt hat auch in *IV Esd* keine Parallele; sonst ist immer von zwei Welten die Rede, das himmlische Jerusalem und das verborgene Land (Paradies) gehört der zweiten Welt an *(8,52; 14,31.35)*, während sie hier und *13,35 f* als messianische Güter bezeichnet sind. Kabisch und Box suchten hier eine Stütze für ihre Quellenscheidungen. Dagegen halten Lagrange und Nötscher an der Einheit des Buches fest — mit vollem Recht — finden aber doch diesen Abschnitt bedenklich, während Keulers in ihm „den Schlußstein des eschatologischen Lehrgebäudes Esras" sieht.[1] Hier sei das Schema angegeben, die zeitliche Folge der Akte: messianische Plagen, Bekehrung der Erdenbewohner *(6,26 ff)*, die jüdische Heilsgemeinde erlebt die Wunder des Herrn (Behemoth und Leviathan? s. *II Bar 29,5—8; 73,2—7; 74,1)* im himmlischen (d. h. vom Himmel gekommenen) Jerusalem *(5,30; 13,35; 7,26)*; es folgt der Weltuntergang, die allgemeine Auferstehung[2]), das Endgericht Gottes und die transzendentale Vergeltung. So K. Doch ist dieser Abschnitt m. E. nicht der Schlußstein, sondern nur ein Baustein, den *Esd* aufgenommen hat, ohne ihn weiter zu bearbeiten.

Die Gründe für diese Ansicht seien kurz angedeutet.[3]) Unsere Stelle ist die einzige, in der das Messiasreich als Zwischenreich erscheint, andere Stellen scheinen das auszuschließen. So spielt sich nach *6,8—10* alles Menschheitsschicksal ab in dieser Welt und in der andern. Diese Welt gehört den gottfeindlichen Weltmächten, jene aber dem Samen Jakobs, zwischen beiden ist nichts. Das neue Jerusalem gehört, wie schon gesagt, sonst zur kommenden Welt. Die Zeichen, die nach *7,26* dem Messiasreich vorangehen, können nur die *5,1—13; 6,18—28* geschilderten Plagen sein; dort leiten sie aber den kommenden Äon ein. Dieselben Plagen werden fast mit denselben Worten als an den angeführten Stellen in *9,1—6* als vormessianische bezeichnet. Unter den Freuden, die die Gerechten im voraus verkosten, wird *7,92—99* die Wiederrichtung Jerusalems nicht genannt, auch ein Zeichen, daß sie eben identisch ist mit der

---

[1]) Eschatol. Lehren (Bibl. St. XX, H. 2/3), Freiburg 1922, 77.

[2]) Die Auferstehung der Sünder ist *II Bar 50,51* gelehrt, *IV Esd* scheint sie auf die Gerechten einzuschränken; so Box und Volz (Eschat. 241) gegen Keulers. *7,137*, auf das K. sich beruft (S. 153), handelt vom ersten Leben der Gerechten, *7,37* spricht nur von „erregten" Völkern (Violet-Greßmann z. St.), *5,45* nur von Gerechten, falls es überhaupt auf die 2. Schöpfung geht.

[3]) Die Lesarten schwanken bei *7,29*; „mein Gerechter (= Israel?) wird vollendet werden" verdient doch Beachtung. S. Violet u. Blake (a. a. O.) z. St.

Freude, verklärt zu werden und Gottes Angesicht zu schauen, d. h., daß sie mit dem kommenden Äon identisch sind.[1])

Dasselbe dürfte aus dem stilistischen Gesetz der konzentrischen Kreise folgen, das schon im A. T. eine große Rolle spielt: das angekündigte Thema wird öfters variiert, bei jeder Wiederholung ein neuer Gesichtspunkt hervorgekehrt, so daß es scheinen könnte, als seien verschiedene Dinge damit gemeint, während in Wirklichkeit jedesmal ein Sektor desselben Gedankenkreises dargestellt wird. Die entscheidende Lösung folgt meist am Schluß.[2]) Darum glaube ich nicht, daß *IV Esd* im ersten Teil vom Himmel, im zweiten vom irdischen Messiasreich spricht; vielmehr ist das Problem: Wie konnte Sion untergehen *(3,23—36)*! Zuerst lautet die Antwort allgemein: es kommt eine herrliche Vergeltung; dabei wird schon dunkel auf den Aufbau Sions angespielt *(5,45. 55 ff; 6,8 f)*. Immer klarer wird die Lösung: Sion wird erbaut (4. Vision), der Löwe aus Juda siegt (5. Vis.), bis sie *(13,25—50)* den Höhepunkt erreicht: Israel wird wunderbar wiederhergestellt. Dasselbe gilt für *II Bar*, in dem *IV Esd* benützt wird. *II Bar* bringt auch die Lösung erst *72. 73. 83;* die messianische Zeit ist das schlechthin Letzte und sie bringt den Sieg Israels. Von einem Zwischenreich kann m. E. bei *II Bar* keine Rede sein. *30,1* spricht zwar von der Wiederkunft des Messias (auf die Erde, wie Violet bemerkt), aber das zeigt nur, daß es vielleicht an die Wiederkehr eines der Entrückten als Messias gedacht hat. *36,10 f* ist aber nur eine proleptische Schilderung der Strafe, die das Weltreich jetzt schon getroffen hat, bis sie dann von Messias wirklich vollzogen wird. *IV Esd 7,28 ff* fällt somit ganz aus dem System heraus und es wäre auch möglich, daß mit *7,30* eine neue Schilderung des Messiasreiches beginnt, nicht aber die eines späteren, transzendentalen Endreiches.

IV Esd und *II Bar* scheinen im allgemeinen der Ansicht zu sein, daß mit dem Messias das Gericht über die Welt beginnt; durch seine Wundertaten richtet er Israel wieder auf und die Gerechten werden dann nach und nach auferstehen und in dieses herrliche Neue Sion eintreten.[3]) Das Neue Reich der Gerechten ist Messiasreich und Endreich zugleich. Dementsprechend ist auch das messianische Schwertgericht — von der oben erwähnten Stelle abgesehen — schon als Endgericht aufzufassen. Nicht einmal *I Hen 92,84—104* wird ein vom Schwertgericht verschiedenes, forensisches Gericht gemeint sein, trotz aller transzendentalen Züge in der Schilderung. Wird doch die Vergeltung, die die Gerechten er-

[1]) Auch Josephus lehrt keine doppelte Reichserwartung; s. ZntW 23 (1924) 41.

[2]) Nicht bloß bei Is, auch sonst ist dieses Stilgesetz ersichtlich; z. B. Mich 1—2; 3—5; 6—7,17; Os 1—2,3; 2,4—3,5; 4—6,3; 6,4—11.11; 12—14,9; auch bei Jo und I Jo.

[3]) *II Bar 51,13*, das so verstanden (gegen Charles, Violet) ganz gut in den Zusammenhang paßt. Bis zur Auferstehung sind auch die Sünder mit den Gerechten im Scheol *(IV Esd 7,81—87. 92—99. 101; 13,37 f)*. Auch das Bild von der Mutter *IV Esd 5,43—50* scheint dasselbe vorauszusetzen.

wartet, in engster Verbindung mit dem Hinmorden der Sünder dargestellt *(89,42f; 94,7—10; 103,11)*.[1])

Die Apokalyptik zehrte vom Erbe der Väter; sie übernimmt die prophetischen Formeln auch dann noch, wenn sie selbst nicht klar ist, in welchem Sinne sie zu verstehen sind. Darum die vielen Unklarheiten. Nehmen wir z. B. den „Baum des Lebens". Gar oft wird er trotz der Erwähnung des Paradieses übergangen *(I Hen 32; IV Esd 3,6; 4,7.8; 6,5; 7,36.123f; II Bar 4,3; 51,11; 59,6)*. *IV Esd 8,52* und *Ap Mos (Leben Adams) 19,2; 22,3; 28,2—4* dürfte durch den Lebensbaum nur die Seligkeit im allgemeinen bezeichnet sein. Ebenso *Test Levi 18,10*. In *II Hen 8,3 A B* scheint er einfach das Gesetz zu bezeichnen, das durch die zwei Gesalbten (Priester und König) jeglichen Segen spendet. Dasselbe ist *I Hen 24.25* der Fall, in dem wir vielleicht einen uralten Erklärungsversuch zu Ez 47 haben. Der Lebensbaum ist am Sinai, beim Throne Gottes, nicht im Paradies; er ist der Inbegriff aller Güter *(25,7)* und wird in der Endzeit beim Tempel gepflanzt *(25,5)*. Der Engel des Gesetzesvolkes, Michael *(20,5)*, zeigt den Baum: er ist demnach nur für die Juden. Viele wohlriechende Bäume sind rings um ihn. Die sind aber nur ein Bild der Güter, die dem Volke durch das Gesetz kommen, wie Kuhn bemerkt[2]); weiß doch der Verfasser, daß der Gottesberg in Wirklichkeit keine Bäume hat, sondern daß seine Felsen leuchten wie Rubin und Smaragd *(18,6—9)*. Darum ist auch mit dem schönsten der Sinaibäume, dem Lebensbaum, durch dessen Duft die Gerechten ins Heiligtum gelangen sollen, das Gesetz gemeint.[3])

Auf eines sei noch verwiesen. Auch dort, wo das Reich noch am meisten geistig und außerweltlich geschildert ist, sind es immer noch „die Völker", „die Sünder", die gerichtet werden und nicht die einzelne Seele. *IV Esd 7,37* scheint es sich um Himmel und Hölle zu handeln, und doch sind es die „erregten Völker", die in die Hölle verwiesen werden. In den *Bilderreden* könnte man, wie die Worte liegen, an ein geistiges, allgemeines Weltgericht denken *(62; 69,26—29 ..)* und demnach an ein geistiges Endreich. Und doch ergeht auch dieses Gericht wider die Herrscher der Erde, die Unterdrücker der „Gerechten" *(I Hen 62,2.9.10; 46,4—6)*, es ist doch wieder ein Schwertgericht *(62,12f)*, in dem die „Gerechten" siegreich sein werden *(50,2)*. Mag also das Gericht (und das Reich)

[1]) Volz (Eschat. 16) bezieht *102,4—104* auf ein transzendentales Reich, während Charles (Anm. zu 100,5; 104,1–6) hier wie *I Hen 91,12—17* (Wochenapok.) ein chiliastisches Zwischenreich gelehrt sieht. Doch ist in letzterer Stelle die 8. Periode die Schwertperiode, die mit dem letzten Angriff der Feinde und dem Endsieg der Gerechten in der 9. Periode abschließt (zum Text s. Messel, Einheitlichkeit 71. 72), worauf das Reich (10. Periode) folgt.

[2]) ZatW 39 (1921/22) 261.

[3]) Stellen über das Paradies: Intern. Journ. Apoc. 10 (1914) 74—78; Expos. 19, ser. VIII (1920) 81. 399; Messel, a. a. O. 72—101; Martin, Livre d'Hén. XXXV. XLVIII; Meyer Abraham, Legendes juives apocr., Paris 1925, 23—25.

im Anschluß an *Dan* noch so sehr mit transzendentalen Zügen ausgestattet werden, es wird doch wieder mit dem Schwertgericht identifiziert; die Hoffnung auf ein überweltliches, geistiges Endreich ist im Judaismus vor dem Untergang Jerusalems nicht lebendig gewesen.

C) Gottesreich und Sünde

Im Gericht werden die Sünder abgetan; die Sünde ist in der Endzeit nicht mehr. P. Volz spricht von der Erwartung eines „Erlösers aus Sünde und Not".[1]) Nach judaistischer Hoffnung wäre der Messias nur eine eschatologische Figur, die die Welt einmal von den Gottesfeinden reinigt, sie erlöst vom Bösen und von allen Übeln und dann sorgt, daß sie sich im Gottesreich nicht mehr erheben können; für die Gegenwart aber habe er, im Gegensatz zum christlichen Messiasideal, dem „suchenden, seufzenden, ringenden Gemüt nichts oder im besten Fall nur Aussicht auf eine künftige Hilfe" geboten. Der Unterschied scheint einleuchtend.

Allerdings ist schwer einzusehen, wie der Messias vor seinem Auftreten mehr hätte bieten können als die Aussicht auf die Zukunft und nach demselben gab es auch im Judaismus kein seufzendes Gemüt mehr. Die Quellen sagen wenig von Sündenlast und Schuldbewußtsein; wohl aber trug das Judentum den Verlust der Selbständigkeit schwer und sehnte sich nach einer dementsprechenden Weltverbesserung; es gleicht eher einem Gefangenen, der über sein Leid nachsinnt und die Schuld auf die Mitmenschen schiebt.

Von Sünde sprechen die *Henochbücher* und *Jub;* sie handeln aber rein theoretisch vom Ursprung und vom Ende der Sünde, von einem Schuldbewußtsein, das den Schreiber oder den Leser niederdrückt, ist nichts zu bemerken.[2]) Über den gegenwärtigen Sündenzustand handeln *IV Esd, II Bar, Ps Sal* und *Sad W;* die andern, die das Gesetz nicht beobachten (die nicht zur Partei gehören, *Ps Sal; Sad W),* sind Sünder. Wer das Gesetz hält und so einen Schatz an guten Werken besitzt, gehört zu den Gerechten.[3]) *IV Esd* rechnet sich zwar selbst zu den Sündern *(7,46.48.68.119 f; 8,31 f; 9,18;* weniger deutlich *II Bar 14,14);* aber es ist immer ein allgemeines Bekenntnis: alle haben gesündigt,

[1]) Eschat., 230 f; vgl. 100. 31: „allgemeine Not menschlicher Sünde ..." Ähnlich Bousset, Religion d. Judentums[2] 462; Keulers, Eschat. Lehren 167.

[2]) Das — im 3. Jh. n. Ch. nachweisbare — Gebet des Manasses mußte natürlich die Sünden bekennen lassen, betont aber auch das Strafrecht Gottes und die Gewißheit der Verzeihung. *Jub* läßt folgerichtig auch das „Protoevangelium" aus.

[3]) *I Hen 5,4; 98,11; Ps Sal 9,3—9 (3—7); 14; II Bar 44,7; 48,38; 51, 3.7; 62,7* (der Heide sündigt überhaupt immer); *67,6; Test Dan 6,10.* Wir haben hier wohl schon die spätere Auffassung (St-Bill I 250 ff; III 160—164), wonach der gerecht ist, bei dem die Gesetzesbeobachtungen über die Verletzungen überwiegen; Gott macht nicht gerecht, er erklärt nur, wie die Sachen stehen.

nie ein persönliches. Die Strafe, die Israel getroffen hat, mußte doch einen Grund haben und darum ist er bereit, zu erklären: „Wir, die wir das Gesetz empfangen haben, sündigen und müssen zugrunde gehen" *(9,36;* vgl. *8,35);* aber das ist nicht die letzte Ansicht des Verfassers, sondern nur eine vorläufige Lösung, eine Erniedrigung Gott gegenüber, die Ruhm verschafft *(8,48);* vom Engel läßt sich der Verfasser dann aufklären, daß er und seinesgleichen (die Leser haben sich wohl auch zu den letzteren gerechnet) zu den Gerechten gehören *(7,76; 8,47.51; II Bar 24,2)*[1]), die das Gesetz beobachtet haben. Sie gehören alle zum „Rest", der gerettet wird. Auch *II Bar (42.75,1)* kennt wie *IV Esd* nur eine Gruppe von Israeliten, die verworfen wird, die Apostaten, worunter jedenfalls auch die Christen gemeint sind. Bei beiden findet sich nichts, was einer Aufforderung an die Leser zur Buße oder zur Lebensbesserung gleichkäme; es genügt ihnen die Warnung vor dem Abfall vom Gesetz.

Auch in den *Ps Sal* fühlen sich die Frommen, d. h. die Pharisäer, nicht durch Sünden gedrückt. Gewiß, der Gerechte „fällt und sieht zu, was der Herr ihm tun werde . .", aber „Irrtumssünden sühnt er mit Fasten und kasteiet sich gründlich: der Herr aber spricht jeden frommen Mann und sein Haus rein" *(3,3—10 [3—8]).* Der gottlose Sadduzäer, der ist schuld an der Heimsuchung: wenn auch niemand um seine Sünde weiß, gesündigt hat er doch.

Nach *Jub* sieht man am Wohlergehen der einzelnen, ob sie gesündigt haben (vgl. *Ps Sal 1*). Viermal im Jahr ist Gedenktag, da richtet Gott sein Volk und verteilt Lohn und Strafe *(3,32; 6,23).*[2]) Wie das *Sad W* vom Messias die Vernichtung der Parteigegner erhofft, so freut sich *I Hen 92—104* auf die Endzeit, in der die Frommen ihren Gegnern die Hälse abschneiden dürfen *(98,12).*[3]) Nur in *Test XII* wird allen Ernstes dem Leser vorgehalten, daß auch für ihn die Möglichkeit der Verwerfung besteht. Die Unzucht verdunkelt den Geist und führt schließlich zum Abfall vom Gesetz *(Test Rub 4,6).*

---

[1]) Warum *II Bar 21,9—12; 24,1* die Sündenlosen *„half ironically"* gemeint sein sollen (Box, Intern. Journ. Apoc. 11 [1915] 38) ist nicht einzusehen. Messel nennt *Esd.s* Sündenbekenntnis eine Heuchelei (Einheitlichkeit 158 f); das scheint zu scharf, denn es ist dies die erste Lösung, die *Esd* vorschlägt: die Strafe hat den Grund in der Sündhaftigkeit. Er steht sogar höher als *Ps Sal, Sad W,* die ihre Parteigegner als Sünder bezeichnen und ihnen alle Schuld zuschreiben. Dies scheint auch *I Hen* der Fall zu sein. Schon W. Weber verwies darauf, daß dort die Sadduzäer als Sünder bezeichnet werden (ZwTh 53 [1911] 332 ff). *I Hen 45,1* ist der Seitenhieb auf die Sadduzäer, die Auferstehungsleugner, nicht zu verkennen. Doch trifft M.s Urteil über die Selbstgerechtigkeit *Esd.s:* „. . . die andern, der verfluchte Zöllner dort und seinesgleichen, die haben die Schuld," den Kern der Sache besser als Ph. Barry: *„Its teaching is much more akin to Christian to than Jewish thought — especially in its view of man, his state of sin, and his need of redemption"* (J. bibl. Litt. 32 [1913] 261).

[2]) Auch Adam durfte bis zum nächsten יום הזכרון im Paradiese bleiben. Mehr Jew. Qu. Rev. n. s. 17 (1926/27) 88; Harv. th. Rev. 16 (1923) 42 f.

[3]) Manche Vorwürfe gegen die Gegner werden auf Übertreibungen beruhen; so mag Griechenfreundlichkeit als Abfall vom Glauben bezeichnet sein (A. Bertholet, Beih. 34 ZatW 36), so auch die gegnerische Auslegung der Ehegesetze *(Ps Sal 4; 8,13 [12]; Sad W 7,8—18* und vielleicht *Jub 23,21; 30,16;*

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß sich die Gerechten vor dem Gericht nicht fürchteten. Wozu auch? Es ergeht ja nur gegen die übermächtigen Sünder. Von einem unter der Sündenlast seufzenden Gemüt, von Sündennot und von Erlösungsbedürfnis ist im Judaismus nun einmal nichts zu merken. Die Paulinischen Gedanken darüber haben keine jüdische zeitgenössische Parallele.

Über den Ursprung und das Ende der Sünde begegnen uns zwei verschiedene Ansichten, die ziemlich folgerichtig durchgedacht sind. Die erste Ansicht schiebt alle Schuld auf die Geisterwelt; so wurde Gott gleichsam entlastet für die Verantwortung an der traurigen Lage des Volkes. War doch der Weltenlauf nicht unmittelbar von Gott, sondern von Geistern abhängig, die über die Himmelskörper, den Luftraum und auch über die Völker gesetzt waren. Durch sie allein ist die Sünde in die Welt gekommen.[1])

Die Frage nach dem Ursprung des Geisterglaubens soll hier nicht erörtert werden. Auf rein innerjüdische Entwicklung geht er nicht zurück. Wäre dieser Geisterglaube entstanden aus theologischen Reflexionen über die politische Lage und wären die Geister nichts als degradierte Götter, dann ist nicht recht ersichtlich, warum er erst so spät aufgetaucht sein soll. Im 3. und 2. Jh. war man weit weg von einem einzigen, alles beherrschenden Weltreich; die Geisterwelt bildet aber eine Einheit, unter „Satan" als Führer. Darin ist der Geisterglaube kein himmlisches Gegenbild der politischen Lage. So wenig aus den verschiedenen Messiasnamen in der jüdischen Literatur auf eine ursprüngliche Mehrheit von Messiasgestalten geschlossen werden kann, so wenig ist der Schluß aus den verschiedenen Namen Satans (Azazel, Beliar, Semiaza, in den Evangelien Beelzebub) auf eine ursprüngliche Mehrheit von Geisterführern berechtigt.

„Wächter", Geister stiegen vom Himmel auf die Erde herab, nach *Jub 4,15* von Gott gesandt, und sündigten mit den Töchtern der Menschen und lehrten alle Bosheit.[2]) Sie und die „Geister" ihrer erschlagenen Söhne, der Riesen, verleiten die Menschen

---

Test Levi 9,9) als Unkeuschheit; vgl. Rev. ét. juiv. 61 (1911) 181, Anm. 4. 7; ZDMG 66 (1912) 493. Neben den Kardinallastern wird den Gegnern auch noch ungerechtes Blutvergießen vorgeworfen. Lasterkataloge *1 Hen 91,7; Jub 7,20; Test Benj 4,5; Sad W 6,11.* Tugendkatalog in Intern. J. Apoc. 11 (1915) 61—65.

[1]) Typische Ansichten über die Geisterwelt: *I Hen 61,10; 82; 55—77; 89; II Hen 20; Jub 2,2—18; 15,27.32; Test Jud 25;* vgl. auch Rev. Clergé Fr. 45 (1906) 567 ff; Rech. Sc. phil. théol. 5 (1911) 76—110; J. bibl. Litt. 31 (1912) 156—167; Expos. 15, s. VIII (1913) 419—425.

[2]) Auch von „kritischer Seite" wurde jüngst anerkannt, daß Gen 6 vom „Redaktor" nicht im Sinne einer Fleischessünde verstanden worden sei (Beih. 34 ZatW 151—157). Nicht die Kultur (J. bibl. Litt. 31 [1912] 160) lehrten die Geister, sondern Zauberei („Schminken"), Kriegstechnik *(I Hen 6)* und „Penemue" („Treue-verkehrend"?) vermindert die Treue durch Einführung der Schrift *(I Hen 69).*

immerfort zur Sünde. Diese Ansicht findet sich *I Hen 6. 15. 16; 8,1—4; 9,6; 54,6; 65,5—8; 69,6—11; II Hen 18; Jub 5,1—11; 10,1—13; 11,5;* ohne sie gäbe es überhaupt keine Sünde *(Jub 10,7).* Diese Engelsünde hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie die Erbsünde beim hl. Paulus.[1]) Die Sünde Adams hingegen hatte für die Nachkommen keine Bedeutung *(I Hen 32,6; 69,6; Jub 3,25 f;* vgl. *IV Esd 7,112).* Ohne diese Engelsünde wäre der Tod nicht in die Welt gekommen, d. h. die Menschen würden so lange leben, bis alle ihre Lebenswünsche erfüllt sind *(I Hen 69,11; 10,9.10; 25,6; Jub 23,29).* Durch das Bundeszeichen und die Gesetzeserfüllung ist Israel dem Einfluß Satans entzogen *(Jub 15,33),* daher hat es auch ein Anrecht auf das „ewige Leben", das Endglück.

Wie sich der Einfluß der Geister zur menschlichen Freiheit verhält, wird in den Apokryphen nicht weiter erörtert. *I Hen 98,4—6* ist sie allerdings stark betont. Die Engelsünde spielt im System *II Bar* keine Rolle, obschon er sie kennt *(56,12—15);* in *Test Rub 5* und *Sad W* wird sie nur mehr als Gedankensünde bezeichnet, wie denn überhaupt die Geister in *Test XII* und *Asc Is* als Personifikationen der Leidenschaften erscheinen.

In der Endzeit, den Tagen des Messias, verschwindet die Sünde. Aber wie in diesem System die Sünde doch etwas dem Menschen mehr Äußerliches ist, so auch die Erlösung von ihr; auf den Machtspruch des Messias hin *(I Hen 69,27),* auf den Befehl des Herrn der Geister *(55,3),* durch das Gericht des Messias *(55,4)* werden die, „die die Welt verführt haben" und noch nicht in der Hölle eingeschlossen sind, ins Feuer geworfen. So befreit der „Weibessohn", der „Sohn der Mutter der Lebendigen", die Menschen[2]) *(Jub 23,29; Test Dan 5,10 f; T Juda 25,2).*

Nach der zweiten, später herrschend gewordenen Ansicht ist der böse Trieb die Ursache aller Sünden, auch der Sünde Adams *(IV Esd 3,12).* Gott hat den Menschen schon mit dem bösen Herzen geschaffen. Da es in der andern Welt keine Sünde und keinen bösen Trieb geben darf[3]), so muß ihre eine neue Schöpfung vorausgehen, durch die der Trieb entfernt wird.

So *IV Esd* und *II Bar.* Da das Gesetz den schlechten Trieb offenbar nicht entfernt hatte, ergab sich sofort die neue Frage: Wo bleibt da die Auserwählung Israels, da es doch durch den bösen Trieb der Sünde und der Verwerfung ausgesetzt ist? *Esd* findet aber eine Lösung. Wie der Acker, so die

[1]) Zur Erbsünde s. Biblica 7 (1926) 120. 270. 384.

[2]) *I Hen 62,5; 69,29* wenn die Ausdrücke nicht christlich sind. Zur jüd. Erlösungslehre s. St-Bill I 70—72.

[3]) *IV Esd 6,26; II Bar 73,4;* die nur *Jub 1,23 (Test Jud 24,3* halte ich für christlich) erwähnte Geistesausgießung wird in der Entfernung des Triebes bestehen. Vgl. *I Hen 5,8.*

Saat. Alle Menschen sind eingesät in den Acker dieser Welt; Israel aber ist durch das Gesetz eingesät in den Acker der kommenden Welt. Diese Welt vergeht, die kommende Welt bringt für Israel Blüte und Frucht *(4,26—32; 9, 17—19)*. Jetzt sündigen auch die Israeliten, aber diese Sünden haben nicht dasselbe Gewicht wie die der Heiden *(3,31—36;* vgl. *Jub 5,18)*. Wer vom Gesetz abfällt, dem nützt nichts, keine Barmherzigkeit Gottes *(7,133—137)* und keine Abstammung von Abraham *(8,15—36; 42—52)*, er geht mit der Welt zugrunde. „Gerettet habe ich mir eine Beere von der Traube, einen Wurzelstock vom Walde; so gehe dahin die Menge, die nutzlos (zwecklos) geschaffen wurde und gerettet werde meine Beere und mein Sproß, die ich mit vieler Mühe gemacht habe" *(9,21 f)*. So überwindet das Gesetz doch den bösen Trieb.

Eine ähnliche Auffassung liegt auch den *Ps Sal* zugrunde. Auch die Gerechten fallen aus Irrtum und Schwäche *(3,5.7—9 [6—8]; 5,8 [6]; 16,1—3; 18,5)*; Gott ruft aber durch seine Heimsuchungen die Gesetzestreuen zurück *(2,40 [36]; 3,4; 7,3—4; 8,32.35 [26.29]; 16,3 f)*; als Zeichen der Auserwählung wird die Züchtigung freudig angenommen und der Gerechte wird so frei von Sünde *(3,9 f [8]; 7,7—10; 10,1 f; 13,9 f.* Vgl. *II Bar 1,4; 4,1; 13,10)*. Nur sprechen die *Ps Sal* nicht von einer Herzenserneuerung, die einer Neuschöpfung gleichkäme.

Die Herzenserneuerung ist ein Werk Gottes; nur der Schöpfer kann den bösen Trieb entfernen, nur ihm wird auch die Totenerweckung zugeschrieben. Nirgends findet sich eine Stelle, die dem Messias auch nur die innere Überwindung der Sünde zuschriebe.[1]) Seine Erlösungstätigkeit ist rein vorbereitender Art: er wirft die Heiden aus dem Lande hinaus, er vernichtet die Sünder, so daß die Gerechten in der Lage sind, das heilbringende Gesetz zu beobachten. Ist so das Volk durch das Gericht des Messias (das nach *Ps Sal* in eine dauernde, richterliche Leitung übergeht) von den Sündern gereinigt[2]), dann kann auch die Herrlichkeit Gottes wieder im Lande wohnen. Ist ja doch „die gegenwärtige Welt deshalb unvollkommen, weil die Herrlichkeit Gottes nicht in ihr weilt" *(IV Esd 7,112)*.[3])

D) Individualismus und Universalismus

Der Messias hat eine Aufgabe zu lösen; das Reich bringt keine Aufgabe, sondern ist selbst die Gabe, ist der Zustand der Vergeltung. Im allgemeinen ist das Gesetz die Norm der Vergel-

[1]) Im *Sad W 18,8* stehen zwischen zwei Lücken die Worte: אדרון וישראל יכפר עונו. Selbst wenn die Worte zu einem Satz gehören, als dessen Subjekt Messias zu ergänzen wäre, ist noch immer die Art der Sündentilgung nicht angegeben. Sie wird sonst immer Gott allein zugeschrieben. S. Charles zu 5,5; Rev. ét. juiv. 61 (1911) 204).

[2]) *Jub 23; I Hen 10,16.18; 3,19; 4,23; 6,5.26 f; 7,23 f.72; 5,1 f.9 f; 7,34. 113 f; II Bar 38,2; 54,21; 85,3.*

[3]) S. Greßmann bei Violet z. St.

tung; Vollbürger des Reiches kann nur der Abkomme Abrahams werden.[1]) Die Heidenvölker sündigen schon deshalb, weil sie das Gesetz nicht halten *(IV Esd 8,56; 9,37; II Bar 13,11f; 15,5—8; 48,47)*. An scharfen Wendungen gegen das Heidentum fehlt es nicht *(Jub 29,11; II Bar 13,11; 82,3—9; IV Esd 6,56—59; Ap Abr 31; V Sib 162ff. 386ff)*; sie gehören zur *massa damnata (IV Esd 9,22; 13,49)* und werden in ihrer Gesamtheit zu den Sündern gerechnet *(Ass Mos 10,8—10; II Bar 62,7)*.[2]) Umgekehrt werden die Vorfahren des jüdischen Volkes auch zu Trägern der Offenbarungsreligion und Abraham erscheint in *Jub* und *Ap Abr* auch als der Gründer der Religion. Hätte man gleichzeitig an der allgemeinen Geltung des Gesetzes festgehalten, so wären solche Anschauungen begreiflich. Das Gesetz galt aber doch wieder als ein den Juden vorbehaltenes Privileg *(IV Esd 5,25ff; II Bar 85,3;* vgl. *IV Esd 6,8—11; 8,52—54; 9,37)*.

Die sittliche Einstellung scheint insofern gewahrt, als die Verurteilung der Völker und der Partei deshalb ausgesprochen wird, weil sie Sünder sind. Als Sünder werden sie zum Brennen verurteilt *(IV. Esd 13,37f; I Hen 62,12* und öfter), als Verächter des Gesetzes werden die Parteigegner vom Messias gerichtet werden *(Sad W 9,10—12; Ps Sal 14; I Hen 45,2; 48,9; 100,1—4)*. Derselbe Vorwurf trifft in Sonderheit die Samariter (und die Judenchristen?) *(II Bar 42,4)*. Die sittliche Vergeltungsnorm zeigt sich ferner darin, daß *I Hen 22* den Märtyrern wenigstens im Scheol einen besonderen Platz einräumt und *43,44* eine abgestufte Verherrlichung der Gerechten lehrt. Sie zeigt sich darin, daß wie im späteren Judentum die Bekehrung, der Wille zur Beobachtung des ganzen Gesetzes als Vorbedingung für das Endglück gefordert wird *(Ass Mos 1,18; IV Esd 7,82; 9,12; II Bar 85,12; Sad W 19,9.11.14; 20,2; I Hen 40,9; 50,2* und öfters *Test XII)*. Außer *Test XII* wird die Notwendigkeit der Lebensbesserung allerdings nur in Form einer abstrakten These aufgestellt, ein Bußruf ist es nicht.[3]) Die sittliche Norm zeigt sich auch darin, daß es nach *Jub 15,34; 30,16* Kapitalsünden gibt, die überhaupt keine Nachlassung finden können. Das ist so ziemlich alles.

---

[1]) *I Hen 5,4; Jub 21,21—23; 23,26; 1,29; 7,29ff . .; IV Esd 7,20f. 37. 133* (an letzter Stelle wird die Güte Gottes eingeschränkt auf jene, die das Gesetz halten, eine Einschränkung, die offenbar auch *7,138f* gilt. Über die Heiden will *Esd* ja nicht reden *8,15f); II Bar 48,38—40* und öfter.

[2]) Als Untertanen der Juden überleben die Heiden das Gericht in *Ps Sal 17,32ff (30ff)* und *II Bar 74*. *I Hen 90,30.37* schweigt, was mit den vor dem Messias zitternden Heiden geschieht; *I Hen 50* verkündet nach Charles die Bekehrung der Heiden, wird aber besser auf die „Sünder", die Parteigegner zu beziehen sein. *Ap Abr, Jub, IV Esd, Ass Mos* scheinen die Vernichtung der Heiden vorauszusetzen. Ähnlich geteilt waren die späteren Ansichten: St-Bill I 360 f.

[3]) Vgl. St-Bill I 162—165; 599f; Weber, Jüd. Theologie[2] 317—320, 348 f.

Bisweilen ergeht das Urteil wider die Heiden einfach deshalb, weil sie Heiden sind und politische Gegner der Juden, ohne daß eine Sünde erwähnt wäre.[1]) So *Ass Mos 10;* so werden nach *II Bar 72,4—6* alle Völker dem Schwert überliefert, die Israel unterdrückt oder die es gekannt haben, und nur, wer unter den Völkern Israel nicht gekannt hat, darf im Reich als eine Art Helot leben. So sind nach *Jub 22,21 f* die Kanaaniten wegen ihrer Abstammung dem Gericht verfallen und ähnlich die Edomiter *(Jub 26,34),* während *9,15* alle Völker als Sünder ausgegeben werden, die am Gerichtstag durchs Schwert fallen. Die Völker, die gegnerische Partei, werden dem Gerichte überwiesen und nicht die einzelne Seele je nach ihrer Stellung zum Naturgesetz und zur Offenbarung.

Es wird zwar die neue, individualistische Auffassung der Religion, die sich in jener Zeit entwickelt habe, recht kräftig betont. Bousset sprach von einer „ungeheuren Individualisierung" und sah im Judaismus etwas Neues lebendig werden, „die zitternde und zagende Angst, mit welcher der einzelne sich nackt und allein, ohne sich hinter dem Volk und der Partei zu verstecken, vor den Gedanken des ewigen Gerichtes stellt, das hochgespannte Verantwortungsgefühl für die eigene Lebenshaltung".[2]) Charles sah, daß schon damals die nationalen Schranken gefallen seien und die einzelne Seele und die persönliche Verantwortung in den Vordergrund trat.[3]) Doch entspricht das nicht der Wirklichkeit, ganz abgesehen davon, daß nirgends klar und deutlich die Lehre von einem allgemeinen, jenseitigen Reich im Gegensatz zum irdischen und nationalen Messiasreich ausgesprochen ist.

Schon aus dem oben Angeführten ist ersichtlich, daß nicht die Einzelseele, sondern die Völker und die Partei als solche Gegenstand des Gerichtes sind. Gott gibt seinem Volke den Endsieg und läßt es den Untergang der Heidenvölker schauen *(Ass Mos 10,8—10; IV Esd 7,93;* vgl. *I Hen 102,5,* das gegen die Sadduzäer geht, und *97,2).* In *IV Esd* stehen sich Esau und Jakob, die Weltmacht und Israel gegenüber; Israel erhält das Erbe, die Völker werden vernichtet *(6,9; 13,37 ff; 12,32 f). Ps Sal* droht den unreinen, übermütigen Heiden mit dem Untergang *(2,1.2.34—41 [30—37]; 14,4—7; 15,5—8 [7—13] . .);* wenn sie auch nicht positiv erklären, daß alle Heiden und Sadduzäer Sünder sind, so rechnen sie doch nur die eigenen Parteigenossen zu den Gerechten[4]) und einzelne

[1]) St-Bill III 139.

[2]) Religion d. Judentums[2], 335. 344, unter Berufung auf *II Hen 39,8,* das nur die Schwere der Feuerstrafe betont.

[3]) Ap-Ps II 589 f.

[4]) Die Gerechten besitzen jetzt schon das ewige Leben, das sie im Reich fortsetzen. S. dazu Viteau, Psaumes 52. 61; Messel, Einheitlichkeit 134 f.; Stellen bei Viteau, a. a. O. 66 f.

Völker bleiben beim Gerichte verschont, nicht weil sie das Naturgesetz gehalten, sondern zur Verherrlichung Israels.[1]) Man sucht ganz vergeblich nach einer Stelle, in der wenigstens einzelnen aus den Völkern das volle Endglück in Aussicht gestellt wird, wenn sie das ins Herz geschriebene Gesetz beobachtet haben.

Charles glaubt, eine solche gefunden zu haben: *Test Benj 10,7—10; „Israel is judged by Gentile standards"*, bemerkt er dazu. Lassen wir aber den von Ch. beibehaltenen, in Armen. teilweise fehlenden Zusatz als christliche Interpolation weg, so bleibt nur noch übrig, daß den Madianitern ihre Bruderliebe beim Gericht angerechnet wird, oder besser, nach der von Haupt und Sinker vorgeschlagenen Korrektur, daß ihnen die Täuschung der Brüder vergolten wird.[2]) Von Individualismus ist keine Rede. Dasselbe gilt von *IV Esd 7,102—115*, das versichert, daß jeder für sich allein seine Gerechtigkeit oder seine Ungerechtigkeit tragen muß. Die Worte klingen ganz individualistisch, im Zusammenhang bleibt aber von diesem Individualismus nicht mehr viel übrig. Der Autor erklärt, daß die Beobachtung des Gesetzes die einzige Norm der Vergeltung ist. Auf die *pro forma* gestellte Frage, ob denn dann auch Juden das Heil verwirken können *(7,119—126)*, tröstet Gott ihn: Die Juden haben das lebenspendende Gesetz *(127—131)* und Gott ist bereit, ihnen die Sünden zu vergeben *(132—139)*. In einem zweiten Kreis wird dann dieselbe Idee klarer dargestellt. Auf die Frage: kann Israel durch den gütigen Gott verworfen werden *(8,1—36)*, erfolgt jetzt die Antwort: Gott denkt nicht an die Verwerfung der Gerechten *(8,46—54)*; nur für den Gesetzlosen *(55 ff)*, nur für die Heiden *(57—61)* ist die Verwerfung bestimmt *(9,1—12)*, Israel ist auserwählt und wird gerettet *(9,13—21)*. Im folgenden wird das Heil geschildert; es besteht in der Wiederherstellung Israels und der Vernichtung der Heiden. Der ganze Individualismus besteht also darin, daß *Esd* das Los der Heiden als selbstverschuldetes hinstellt.

Dem Individualismus entspricht ein weitgehender Universalismus. Er müßte folgerichtig im Judaismus vorhanden sein, wenn der Menschensohn nichts anderes wäre als der Himmlische Urmensch und wenn die ganze Eschatologie und die Apokalyptik aus dem Iran oder anderswoher gekommen ist. Zugeschrieben wird er zwar der Apokalyptik, im Gegensatz zu den Propheten, aber er ist nicht vorhanden.

Es grenzt schon an poetische Freiheit, wenn E. L. Dietrich über den Judaismus schreibt: ‚Da gilt die Restitution nicht mehr dem Volke Israel, sondern der Menschheit überhaupt . . . Da soll nicht bloß Israel erlöst werden, sondern alle ‚Gerechten' oder alle Menschen schlechthin haben teil an einem seli-

[1]) Vom Messias heißt es: „Er richtet die Völker und Stämme nach seiner gerechten Weisheit" *(17,31[29])*, *„c'est qu'il leur impose la loi et que ces peuples sont convertis et adorent le vrai Dieu"*, wie Viteau dazu bemerkt. Das Folgende zeigt, daß die Bekehrung erzwungen wird.

[2]) τοῖς ἀπατήσασιν ἀδελφοὺς αὐτῶν (ἀγαπήσασιν); vgl. die Varianten zu II Pt 2,13.

gen Endzustand ... Die ganze Welt genießt die wiedergekehrte himmlische Ordnung."[1])

Gewiß liegt in dem damals stark betriebenen Proselytismus auch eine Art Universalismus. Aber die Zahl der Proselyten war denn doch eine bescheidene und außerdem ist nicht zu vergessen, daß der Proselyt mit der Übernahme des ganzen Gesetzes auch im bürgerlichen Leben zu einem Juden werden mußte. Wer also die rettende Kraft des Gesetzes erfahren wollte, mußte mehr aufgeben als seine Religion. Der wahre Universalismus würde erst vorhanden sein, wenn den Heiden das Heil ohne das mosaische Gesetz verheißen oder wenn eine allgemeine Bekehrung der Heiden in der Endzeit erwartet worden wäre. Beides ist aber nicht der Fall, es finden sich nur bescheidene Spuren eines Universalismus, viel unklarere als bei den Propheten.[2])

Nach *Ps Sal* und *II Bar* bleiben zwar einzelne Heidenvölker am Leben, aber sie sind nicht Vollbürger des Reiches und nirgends ist gesagt, daß sie auch an den Gütern des Reiches teilnehmen; sie sind doch nur Heloten, die außerhalb Palästinas leben müssen. Nach *Jub 15,30 ff, 30,7—17* will Gott, daß die Heiden sündigen und zugrunde gehen. *Ass Mos* läßt alle Heiden vernichtet werden; *1,18* wird zwar die Endzeit als Tag der Buße bezeichnet, aber das ganze Werk widerspricht dem und Kuhn vermutet mit Recht, daß ursprünglich nur von einem Tag der Auferstehung die Rede gewesen sei.[3])

Aus *I Hen* und *Ap Abr* ist nicht ersichtlich, ob überhaupt Heiden das Gericht überleben. Selbst der Universalismus in *IV Esd* ist „mehr Schein als Wirklichkeit", wie Keulers sagt.[4]) *6,26* sieht K. Vorläufer des Messias, die den „Auftrag haben, die Menschen durch ihre Bußpredigt zu bekehren".[5]) Mit Unrecht. „Erscheinen werden die entrückten Männer ... und das Herz der Erdenbewohner wird verwandelt und gewendet zu anderer Gesinnung: zerstört wird das Böse, vertilgt der Betrug .." Auffallend ist, daß von mehreren Männern gesprochen wird, nicht von dem Einen, Elias.[6]) Die Entrückten sind aber nicht Vorläufer, sondern sie kommen mit dem Messias *(7,28; II Bar 28,3; 30,1 f)*; im Zusammenhang ist auch nicht vom Messias die Rede, sondern von der End-

[1]) Beih. 40 ZatW (1925) 52 f. Ähnlich Schürer II[4] 647; III 162 ff. 175 ff. Vorsichtig Harnack, Mission und Ausbreitung I[4] 19, obschon die späteren Ausführungen dann einen jüdischen Universalismus vorauszusetzen scheinen.

[2]) Z. B. Is 2,2—4; 19,19—24; 24,1.4.6; 49,6; 51,4 ff; 56,6.

[3]) ZatW 43 (1925) 125.

[4]) Eschatolog. Lehren 159, im Gegensatz zu S. 35; Lagrange, Messianisme 57.

[5]) A. a. O. 71 f.

[6]) Nur im *Sad W* tritt vor dem Messias der „Lehrer der Gerechtigkeit", Elias, auf, um allen Gesetzesstreitigkeiten ein Ende zu machen. Vgl. W. Staerk, Die jüd. Gemeinde (Beiträge z. Förderung christl. Theol. XXVII 3), Gütersloh 1922, 94 f; Lagrange, a. a. O. 210—213; Weber, Jüd. Theol.[2] 352—405; Volz, Eschatologie 192. 196.

zeit, die schon eingetreten ist. Nicht einmal das ist gesagt, daß die Entrückten predigen oder die Bekehrung bewirken. Verheißen ist hier vielmehr die Verwandlung der Herzen, die Gott durch die Entfernung des „bösen Triebes" bewirkt. Zerstört wird dann das böse Herz, wie die eine arabische Übersetzung richtig interpretiert hat. Es zeigt sich überall die gleiche Auffassung: gerichtet wird nach dem mosaischen Gesetz und gerettet werden nicht die Heiden und der „Rest" Israels, sondern nur der „Rest"[1]), nur „die im Lande Wohnenden". Die schauen die Wunder beim Auftreten des Messias und nehmen vom Anfang an an der Herrschaft (ἀρχή) teil, während die Auferstehenden später ins Reich (βασιλεία) eintreten.[2]) C. J. Cadoux hat Recht: in der jüdischen Apokalyptik sind die Heiden dazu bestimmt, „*en masse* vernichtet zu werden".[3]) Selbst die Pharisäer sind darin weitherziger; denn Hillel leitete aus der allgemeinen Verpflichtung zum Gesetz auch eine Missionspflicht ab[4]), die Apokryphen schweigen davon.

Spuren eines Universalismus finden sich vielleicht in den *Test XII*. Vorausgesetzt, daß der allen Handschriftengruppen gemeinsame Text wirklich jüdischen Ursprungs ist, kann man *Test Sim 7,2* („Gott wird retten das ganze Geschlecht"), *Test Benj 9,2* („Versammelt werden die 12 Stämme und alle Völker"; wozu ist nicht angegeben) und *Test Jud 25,5* („Alle Völker werden den Herrn verherrlichen") in universalistischem Sinn verstehen. *III Sib* richtet sich an die Heiden und läßt unter Führung der Juden *(195)* die Heiden bekehrt werden *(710—726; 767—776)*, hält aber auch am Vorrang der Juden in der Endzeit fest *(707 ff; 772)*. An zwei Stellen könnten auch die *Test XII* — unter der schon angeführten Voraussetzung[5]) — allen Heiden das Heil verheißen: *Test Benj 10,5* („Gott offenbart sein Heil allen Völkern", falls Offenbarung so viel bedeutet als Teilnahme, nicht bloß Mitwissen) und *Test As 7,3* („bis der Allerhöchste selbst kommt und im Wasser das Haupt des Drachen bricht; er wird Israel retten und alle Heiden"). Allerdings ist nicht wahrscheinlich, daß schon der hebräische Text die

---

[1]) *I Hen 83,8; Ass Mos 12,12; Sad W 1,4; 2,5.9.10; IV Esd 7,26 ff; 9,7 ff; 12,34; 13,17.19.48 f; II Bar 29,1* (beachte die Parallele: die Lebenden, die im Lande Wohnenden); *40,2; 44,3.7; 71,1; 77,1—6;* vgl. Keulers a. a. O. 85; Violet, Apokalypsen zu *IV Esd 12,34*.

[2]) Der Unterschied zwischen beiden könnte uralt sein. Kennen ihn schon die Ahiraminschrift und die Fragmente des Philo Byblius? Vgl. Syria 6 (1925) 104 ff; ZatW 43 (1925) 293.

[3]) Expos. tim. 38 (1927) 56 b.

[4]) *Sprüche der Väter* 1,12 (nach Charles, Ap-Ps); Justin, Dial. mit Trypho 122. 123. Zur Praxis des Proselytismus Schürer III⁴ 165; St-Bill III 150.

[5]) In *Test Sim 6,5; Levi 2,11; 4,4; Naph 8,2 f*, auf die Charles sich beruft, ist die Voraussetzung nicht erfüllt.

Taufe in besondere Beziehung setzte zur Endzeit, zum Kommen Gottes.[1]) Jedenfalls liegt es nahe, in dem durch das Wasser über Satan errungenen Sieg eine Anspielung auf die christliche Taufe und somit im Ganzen eine christliche Interpolation zu sehen. Demnach kann man nur von Spuren einer universalistischen Heilsauffassung im Judaismus sprechen; diese Spuren sind womöglich noch schwächer als die Tendenz, das Reich in transzendentalen Farben und mit transzendental klingenden Formeln darzustellen.

Es ergibt sich somit, daß das Judentum um die Zeitenwende, so weit es in den Apokryphen zum Ausdruck kommt, kaum neue Ideen hervorgebracht hat, wohl aber einige Gedankengänge übergangen hat, die die Propheten schon ausgesprochen hatten.[2]) Es schildert den Messias in glühenden Farben als den Richter, der die Feinde zerschmettert *(II Bar 70,8—71,1)*; Priester, Lehrer, Gotteslamm und Heilsmittler ist er ihm nicht gewesen. Die Sünde sollte zwar im Endreich nicht mehr sein, aber innerlich überwunden wird sie durch dasselbe nicht; ist doch das Reich immer wieder als ein national-irdisches aufgefaßt worden. Das Judentum um die Zeitenwende war keine *praeparatio evangelica*, keine natürliche Brücke von den Propheten zu Jesus, zu Paulus.

---

[1]) S. Zeitlein betont gegen Jackson-Kirsopp Lake und St-Bill, daß nach rabbinischen Quellen die Initiationstaufe nicht vor 65 n. Ch. begonnen habe; Jewish Qu. Rev. n. s. 14 (1923/24) 131 f. Bousset hält die Worte: „und alle Heiden" für christlichen Zusatz (ZntW 1 [1900] 154 f).

[2]) Is 2,1—5; 4,2—6; 11,1—13; 25,6—9; 44,3—5; 49,8—13; Soph 3,12 f; Jer 31,31—34 ... Vgl. Herford: Judaisme and Beginnings 157. 162.

Die römische Märtyrin Agnes

Geschichte, Legende, Monumente

Von **Hartmann Grisar** S. J.—Innsbruck

Am Tage der hl. Agnes, dem 21. Januar, setzt das Römische Brevier in den Antiphonen und Responsorien die lateinischen sog. Akten der Blutzeugin in reichliche Verwendung. Man liest die schönen Aussprüche nicht ohne Rührung. „Weiche von mir, o Speise des Todes, denn ein anderer Liebhaber hat mich eingenommen." „Er hat in mein Angesicht ein Zeichen gesetzt, daß außer ihm kein anderer Geliebter mir willkommen sei." „Christum liebe ich, dessen Gemach ich betrete, dessen Mutter Jungfrau ist, dessen Vater ein Weib nicht kennt," usw. Mit der ergreifenden Schrift des heiligen Ambrosius „Über die Jungfrauen" feiert das Brevier das zweifache Martyrium der jugendlichen Heiligen, „das der Reinigkeit und das der Religion", d. h. des Glaubens *(duplex martyrium, pudoris et religionis)*. So nimmt die Kirche auch in den Tagzeiten von verschiedenen anderen Heiligen, besonders von jungfräulichen Märtyrern, wie z. B. Cäcilia und Lucia, die weihevollen, innigen Worte von deren „Akten" in den Mund.

Die Kirche fällt damit kein Urteil, am wenigsten ein definitives, über die Echtheit und den Wert der von altersher in die fromme Tradition übergegangenen Texte. Die Wissenschaft darf bezüglich der Agnesakten ruhig ihr Recht auf die aus kritischen Gründen bereits erfolgte Feststellung aller kompetenten Historiker behaupten, daß dieselben eine freie poetische Verherrlichung der früh überaus populär gewordenen Märtyrin sind, die erst im fünften Jahrhundert geschrieben wurde und keinen Anspruch auf den Rang einer geschichtlichen Quelle, namentlich in den Aussprüchen aus dem Munde der religiösen Heldin, machen kann.

Wenn ich die nachfolgenden Seiten den „Abhandlungen" der Zeitschrift für katholische Theologie übergebe, so ist meine Absicht,

an einem lehrreichen Beispiele zu zeigen, wie bei der Dürftigkeit und dem Auseinandergehen der alten Berichte über Agnes, die sogenannten Akten mit eingeschlossen, die Kritik einzusetzen habe, um zu einem befriedigenden Resultat zu kommen. Eine ganz vollständige Darlegung gestattet der Raum nicht. Sie ist auch, um den gedachten Zweck zu erreichen, nicht notwendig. Wenn man an einem kirchenhistorischen Seminar unserer Fakultäten nach einem Stoffe zur Behandlung als Übungsthema suchen würde, so wüßte ich keinen zur Einführung in die Kritik geeigneteren als überhaupt die im Brevier verwendeten „Akten" der berühmtesten römischen Märtyrer. Es fehlt freilich bezüglich der Agnesstudien nicht an Literatur; sie ist durch gelehrte Werke und durch mittelmäßige, auch recht mittelmäßige neuere Schriften vertreten. Ich werde mich an keine dieser Veröffentlichungen anschließen, sondern meinen Überblick mit freier Aussprache des mir am sichersten Scheinenden zusammenstellen.

I. Die ersten Martyriumsberichte

Der Kirchenlehrer Ambrosius, der älteste Zeuge († 397), ist mit sachlichen Angaben und mit angeblichen Reden, die das Martyrium begleitet hätten, sehr zurückhaltend.[1]) Er verlegt sich auf kräftige rhetorische Ausmalung des sehr wenigen Tatsächlichen, das ihm vom Martyrium der Heiligen, von *minuscula aetas (tredecim annorum martyrium fecisse traditur)* bekannt ist. Er schildert in seiner prächtigen Darstellung, die im Brevier die Stelle der drei historischen Lektionen füllt, neben der zarten Tugend der Jungfrauschaft Agnesens, die im Vorsatz beständiger Jungfrauschaft an die vorgeschlagenen Ehen nicht habe denken wollen *(Qui me sibi prior elegit, accipiet)*, die Wut des Henkers und dessen gegenüber der Jungfrau zuletzt doch bei seiner Aufgabe eingetretenen Schrecken, und endlich die staunende Bewunderung der Anwesenden für das mutige Opfer. Als Todesart, die später vielfach umstritten wurde, nämlich ob Schwert oder Feuer, führt er ausschließlich nur diejenige durch das Eisen an *(habuit, quo ferrum vinceret — mucroni militis offerre corpus — tremere percussoris dexteram)*. Von der Androhung oder Anwendung des Feuers weiß er nichts. Vom Feuer spricht Ambrosius überhaupt nur, wo er Agnesens Weigerung der Glaubensverleugnung vor den flammenden Bränden des Götteraltares erwähnt *(in ipsis sacrilegis focis)*. Damit ist der ganze Inhalt des ältesten Berichtes über das Martyrium gegeben. Es ist ganz erstaunlich, um es gleich hier zu sagen, wie wenig von den

[1]) Ambrosius, De virginibus 1 c. 2; PL 16,201.

wirklichen Vorgängen in der Kenntnis der Zeit aufbewahrt blieb. In Betracht kommen nur zwei Berichterstatter außer Ambrosius, nämlich bloß Damasus und Prudentius. Nicht nur ist auch aus beiden kaum viel zu entnehmen, sondern sie bringen auch im Verhältnis zueinander ganz verschiedenartige Mitteilungen. Es ist dies übrigens in den Überlieferungen von den römischen Märtyrern nichts Seltenes. Ganz hervorragende Männer und Frauen kommen in der Reihe der Blutzeugen Roms vor, und glänzende Gestalten werden genannt, von denen eben nichts als der Name bekannt geblieben ist. Anderswo, z. B. im christlichen Afrika, war man im allgemeinen besser mit Nachrichten über die einheimischen Lebensopfer der Verfolgungen versehen als zu Rom. Was ferner der genannte Damasus in der Grabinschrift[1]) bringt (s. unten), hat er auch nicht, wie er schon im ersten Verse bemerkt, aus schriftlicher Überlieferung, sondern aus der mündlichen Erzählung der frommen Voreltern alter Zeit, von der die Fama berichtet *(Fama refert, sanctos dudum retulisse parentes)*. Was aber in diesen Berichten vor allem fortlebte, war, wie aus allen drei Quellen, Ambrosius, Damasus und Prudentius, zu entnehmen ist, das allgemeine Bild der Reinheit und Jungfräulichkeit der Märtyrin. Die gefühlvolle Erinnerung gipfelt denn auch bei Damasus in dem Ausrufe des vorletzten Verses: *O veneranda mihi, sanctum decus, alma pudoris.*

Papst Damasus († 384) folgt in seinem inschriftlichen Gedichte für Agnesens Grab der gewöhnlich in seinen Grabversen für die Märtyrergräber hervortretenden Neigung, das, was ihn gerade bewegt, hervorzuheben. Er gibt keine Geschichte. In unserem Falle fehlte ihm auch der Boden dazu. In seinem Gedichte teilt Damasus eigentlich nur mit, daß sofort beim Ausbruch der Christenverfolgung die junge Heilige den Schoß ihrer Pflegerin oder Mutter verlassen *(nutricis gremium subito liquisse puellam)* und sich mit furchtlosem Bekenntnis dem (ungenannten) Tyrannen gestellt habe; daß sie ferner, als sie entkleidet wurde, aus Schamhaftigkeit sich den Leib mit dem Haupthaar bedeckte. Die Art des Todes nennt er nicht, weder Enthauptung noch Verbrennung. Man hat früher oft auf Flammentod den Vers gedeutet, wo es heißt, der „Tyrann" habe sie mit Feuer heimsuchen wollen, aber sie habe alle Furcht überwunden *(urere cum flammis voluisset nobile corpus)*. Diese Worte scheinen jedoch auf eine bloße Androhung oder einen Anfang bezogen werden zu sollen. Man hat die Wahl zwischen der Androhung der Tötung durch den Scheiterhaufen oder der Androhung beziehungsweise Anwendung der öfter gebrauchten Qual des Fackelbrandes an den Seiten. Beides pflegte unter voller oder teilweiser

[1]) Ihm, Damasi Epigrammata, Lipsiae 1895, S. 44.

Entkleidung der Person zu geschehen. Wer der „Tyrann" war, gibt Damasus nicht an, scheint es auch nicht zu wissen. Er wie auch Ambrosius und Prudentius geben gar keine Zeitbestimmung. Die Zeit war unbekannt geworden, und nur das ist wohl als sicher anzunehmen, daß das Martyrium vor die Verfolgung Diokletians fällt. Damasus dürfte die Todesart durch das Schwert als die gewöhnliche vorausgesetzt haben.

Prudentius († nach 405) schrieb sein schönes Gedicht über das Martyrium der Jungfrau Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts, nachdem er zu Rom gewesen und unzweifelhaft das Grab und die Damasusinschrift kennen gelernt hatte.[1]) Er führt im Unterschied zu letzterer klar den Tod durch das Schwert an; von Peinigung durch Feuer redet er nicht *(uno sub ictu nam caput amputat).*[2]) Die Einzelheit der freiwilligen Stellung zum Tode übergeht er. Dafür bringt er aber den Bericht von einer Verurteilung Agnesens zur Entehrung in einem Lupanar Roms und von ihrer Befreiung aus diesem Orte der Schmach durch göttliche Dazwischenkunft. Die lang ausgesponnene Darstellung soll die Reinheit und die durch göttliches Eingreifen beschützte Jungfräulichkeit Agnesens hervorheben: sie soll dem Gesamtbilde der Unschuld der erhabenen Gestalt dienen. Ein Engel muß sich zum Beschützer der Jungfrau gegen die Wüstlinge machen. Es erfolgt neben anderem nach Prudentius auch die himmlische Bestrafung eines jungen Mannes, der himmlischerseits niedergestreckt wird wegen seiner unzüchtigen Blicke auf die ohne Kleidung zum Orte der Schande Weggeführte, und dessen Heilung durch die Fürbitte der Märtyrin. Bei der Heilungsgeschichte deutet aber Prudentius selbst an, daß sie ein Volksgerede sei *(sunt qui rettulerint).* So wird er wohl überhaupt die Lupanargeschichte aus unzuverlässiger Tradition entnommen haben. Die ganze Episode von der beabsichtigten Entehrung usw. ist im höchsten Grade verdächtig, ja sie ist als unhistorisch zu bezeichnen. Sie scheint sich in der Volksphantasie auf die Begebenheiten gestützt zu haben, die dann und wann tatsächlich bezüglich der *lupanaria* mit christlichen Jungfrauen vorgekommen waren. Eine allgemeine Vorschrift für solche Entehrungen christlicher Bekennerinnen, auch schon verurteilter, ist im Gerichtsverfahren heidnischer Behörden ganz unbekannt; auch manche bezügliche Angaben über Einzelvorkommnisse, besonders in griechischen und in späten lateinischen „Märtyrerakten" sind als erfunden anzunehmen. Die Wundergeschichte mit dem Jüngling, aus dem Volksgerede entnommen, berechtigt noch mehr, der betreffenden Erzählung des spanischen

[1]) Prudentius, Peristephanon, Hymnus XIV, Passio S. Agnetis Virginis; PL 60, 580 ff. [2]) Ebd. v. 89.

Dichters über Agnes kein Gewicht beizulegen, ebenso wie es mit anderen in seine Poesie hie und da eingeflochtenen Stoffen zu geschehen hat. Die drohende Entehrung ist übrigens auch im Brevier z. B. im achten Responsorium erwähnt *(Evasi minas hominum impiorum et spurcitias diaboli impolluto calle transivi)*. Die unhistorische Quelle bilden hier die erdichteten Acta. Diese haben auch schon das herrliche, mit vorstehenden Worten ausgestattete angebliche Gebet der Heiligen in der Feuersglut: *Te deprecor, omnipotens, adorande, colende, Pater metuende* etc. Auf diese Acta des lateinischen Textes und auf die zwei griechischen Passionen brauchen wir uns hier bei den Zeugnissen noch nicht einzulassen. Sie sind Überarbeitungen, zum Teil mit ziemlich freien Amplifikationen und Erfindungen. Am besten hat sie Pio Franchi dei Cavalieri zu Rom untersucht.

Fragen wir dagegen nach den ersten liturgischen Quellen, so finden wir den Namen der heiligen Agnes in den ältesten Sakramentarien und Martyrologien, insbesondere schon im Martyrologium Hieronymianum, ferner im Kanon der römischen Messe. Dazu kommt die Erbauung der ihr zu Rom geweihten Kirche schon in konstantinischer Zeit. Die früheste Anführung des Namens ist diejenige der amtlichen Depositio Martyrum der Kirche Roms vom Jahre 354. Sie gibt zum Namen nur den nötigsten Zusatz in prägnanter Form: *XII. Kal. Febr. Agnetis Nomentanae.*[1]) Das alles ist Basalt im Vergleich zu dem schwankenden Boden der Acta. Man kann ihm, wie den Aussprüchen von Ambrosius und von Damasus vertrauen, mehr als den Einzelheiten der Acta.

Im Schoß der römischen Kirche wuchs dann das Ansehen und die Verehrung der Jungfrau beständig. Ihre Jugend und ihre Keuschheit machte sie bei den christlichen Römern zu einer Lieblingsheiligen mit Bevorzugung vor so vielen anderen ihrer Blutzeugen. Hieronymus rühmt ihr erhabenes Vorbild. Sie wurde mit den Apostelfürsten und St. Laurentius zur Schutzheiligen der Stadt erkoren. Von ihrer im Norden der Stadt an der Via Nomentana gelegenen Kirche sagt Prudentius im Hinblick auf den öfter von Norden heranrückenden Feind: *(Agnes) Conspectu in ipso condita turrium, Servat salutem Quiritium.* Auf den altchristlichen mit Bildern geschmückten Goldgläsern ist nach den Apostelfürsten die häufigste Erscheinung die der hl. Agnes.[2]) Zu Ravenna ist sie abgebildet auf dem berühmten Mosaik der unter Justinian im 6. Jahrhundert erbauten Kirche St. Apollinare nuovo. Man sieht sie dort

[1]) Ruinart, Acta primorum martyrum, 1689, S. 692.

[2]) Garrucci, Vetri ornati di figure, tav. 21,22; derselbe, Storia dell'arte, tav. 301. — Eine Abbildung im Dictionnaire d'archéol. chrét. 1 (1907) 915.

in dem zu Maria sich bewegenden Zuge heiliger Jungfrauen von dem symbolischen Lamme der Reinheit begleitet.[1]) In Rom erhielt sie an ihrem Oktavtage den Vorzug eines zweiten Festes unter dem Namen *s. Agnetis secundo.* Das Oktavfest ist jedoch in der Brevierlesung bereits wieder umsponnen mit Legenden. Auch eine heilige Märtyrin Emerentiana, angebliche Milchschwester der heiligen Agnes, wird infolge der Rückwirkung von deren großen Verehrung gefeiert; aber auch ihre Brevierlesung in der Kommemoration vom 28. Januar ist von der Legende durchsetzt; sie geht auf einen Anhang mit unhistorischen Angaben zurück, der den unechten Acta, wie Franchi dei Cavalieri bewiesen hat, später beigefügt wurde.

II. Zu den Legenden

Der Vergleich der sog. Agnesakten bei Surius und erst der griechischen Passionen mit den obigen Berichten bei Ambrosius, Damasus und Prudentius liefert ein sehr interessantes Beispiel für den Fortschritt oder vielmehr den Rückschritt, den man in der Märtyrerliteratur zu Rom im 5. Jahrh. und in der Folgezeit von der dürftigen Überlieferung zu jenen legendarischen Schriften hin machte, die mit lebhaften Zügen gesättigt sein mußten und auch der Wunder nicht entbehren durften. Vielleicht liegt bei wenigen Heiligen diese Entwicklung so klar vor, wie bei unserer römischen Märtyrin. Die wachsende Verehrung entzündete die Schreiberlust und das Verlangen, den Gläubigen und besonders den frommen Pilgern mehr zu bieten, als man bisher von den Lebensschicksalen und der Begnadigung der gefeierten Person wußte. Es weckten hinwieder freilich auch die neuen ausführlicheren Schriften, so unhistorisch sie waren, unstreitig die Verehrung zu größerem Eifer.

Der Historiker indessen begreift nur schwer, wie man so leichten Herzens zu Erdichtungen greifen konnte, die doch, besonders wegen des verwendeten Wunderapparates, oft einen so massiven Glauben seitens der Leser verlangten. In einer sehr kindlichen Zeit, die von der Freude am Übernatürlichen beherrscht war, wurde es fast zu einer Manie, zu dichten. Es gab vorher eine Epoche der Martyrien, und später eine Epoche der Dichtung über die Martyrien, d. h. Zeiträume der poetischen Verherrlichung, die der Scheidung von Wahrem und Unwahrem allzuwenig achtete.

Es erscheint solche Freiheit der Bewegung um so merkwürdiger, als es in der Regel an tieffrommen Gedanken in jenen Aktenprodukten gar nicht fehlt. Gerade die Gebete, welche der hl. Agnes

[1]) Abbildung im nämlichen Dictionnaire d'archéologie 1, 916.

als wirkliche, von ihr gesprochene Worte in den Mund gelegt werden, enthalten die bekannten herrlichen Erhebungen, z. B. die schon erwähnte, die mit den Worten beginnt: *In medio flammarum expansis manibus orabat.* Die Jungfrau sagt anderswo in den Acta ihrem unreinen Liebhaber: *pabulum mortis, discede a me, quia iam ab alio amatore praeventa sum.* Und in der Beschreibung des Schmuckes, mit dem ihr himmlischer Bräutigam sie bekleidet habe, lautet es: *Induit me cyclade auro texta et immensis monilibus ornavit me* etc. Alles dies will aber beim Schreiber Überlieferung sein, nicht bloße Zugabe von seiner Seite; denn ausdrücklich schreibt er z. B.: *beata Agnes tale fertur iuveni dedisse responsum.* In der weiteren Erzählung der Acta spielt der Scheiterhaufen eine Rolle, der vergebens angewendet wird. Es ist nicht unmöglich, daß nur obiges *voluisset* der Damasusinschrift den Anlaß dazu gegeben hat. Dieser Ausdruck erschien der Erklärung bedürftig. Auch das stereotype schreckliche Erdbeben solcher Akten darf nicht fehlen, ebensowenig wie die Blitze, durch welche Gottes Feinde erschlagen werden. Der erscheinende Engel sodann muß in seltsamer Weise die Braut Gottes gegen die Entehrung verteidigen helfen, außerdem daß zu diesem Zweck andere Wunder geschehen. Am Ende seiner Acta meint der Schreiber, seinen wirklichen oder erdichteten Autornamen mit einer Sendungsnotiz an Klosterfrauen (wahrscheinlich die bei der Agneskirche angesiedelten) beifügen zu sollen. Es ist der Mönch Ambrosius. Er beruft sich auf „verborgene Handschriften", die er durchforscht habe: *Haec ego Ambrosius servus Christi, dum in voluminibus abditis invenissem, scripta* etc. Man vermißt hinter allem nur noch die Versicherung, daß eine fromme Jungfrau des Agnesklosters, etwa Euphrosyna oder Paphnutia, in einem Gesichte von oben den ganzen Inhalt der Acta bestätigt gesehen habe. — Die beiden späten griechischen Passionen stehen unseren Akten ziemlich gleich.

Daß in den Antiphonen und den Responsorien des Breviers der Inhalt der unechten Akten wiederkehrt, kann nicht allzusehr auffällig sein, wenn man die Entstehung der Breviergebete vor Augen hat. Die Kirchen und Klöster, die das Offizium rezitierten, schlossen sich seit dem frühen Mittelalter an die herkömmliche Überlieferungsform enge an. Die Kritik hatte keinen Platz, und man besaß ja auch gar nicht die Mittel, sie zu handhaben. Oft bedenken die Tadler der alten Zeit nicht, daß diese Mittel erst nach und nach in sehr langsamer Entwicklung bis zum jetzigen Stande flüssig geworden sind. Den in den Tagzeiten seit alters sich vererbenden Stoff haben dann die mittelalterlichen Martyrologien mit ihren Erzählungszusätzen noch mehr fixiert. Was die Kirchen

und Klöster in dieser Beziehung gaben und in weitläufigen Lesungen gaben, das übernahm in seiner Entstehung das römische Brevier. Besonders das sehr verbreitete Martyrologium von Usuardus, dem Mönche von St. Germain-des-Prés bei Paris, das unter Karl dem Kahlen im Anschluß an das Martyrologium von Ado entstand, erhielt starken Einfluß. Für das heutige Martyrologium Romanum bildete es trotz seiner Mangelhaftigkeit die Grundlage. Für Usuard (21. Februar) steht es infolge angeblicher Überlieferung fest, daß Agnes unter dem Stadtpräfekten Symphronius dem Feuertode überliefert war *(ignibus iniecta)*, daß aber durch ihr Gebet das Feuer erlosch und daß sie dann durch den Schwertstreich getötet wurde. Die Zusätze der Tradition von der beabsichtigten Entehrung übergeht Usuard in der kurzen Fassung seiner Notiz. Das Brevier hat dann nicht bloß die Angabe über den Scheiterhaufen übernommen *(in medio flammarum)*, es greift auch im Anschluß an die überall gewohnten Lesungen aus den Acta auf den Bericht über das Lupanar mit dem Wunder des Engels zurück; es sagt: *Ingressa Agnes turpitudinis locum Angelum Domini praeparatum invenit* (Ant. I ad Laudes) und läßt die Jungfrau sprechen: *Carnis spurcitias immaculato calle transivi* (Ant. ad Magnif. in I. Vesp. und Respons. VIII), Stellen, die bei der Korrektur durch Baronius sicher gefallen wären, wenn dieselbe nicht hie und da zu stark unter dem Druck angeblicher Traditionen gestanden hätte. Die anderen Aussprüche der Märtyrin, die er beließ, gereichen allerdings den Tagzeiten zur Verschönerung.

III. Die Monumente

Über die heute noch stehende alte Grabkirche der hl. Agnes sind vielfach irrige Anschauungen verbreitet. Deutsche gelehrte Romreisende besuchen sie meist mit dem angesehenen und vielgebrauchten Buche des Kunstforschers und italienischen Reiseführers Gsell-Fels, „Rom und die Campagna", Leipzig u. Wien, 4. Aufl. 1895. Darin wird S. 766 ff von der Kirche Sant' Agnese fuori di Roma irreführend gesagt, sie sei „ihren Hauptteilen nach schon von 626". „Honorius I", liest man, „baute die Kirche neu auf"; „sie kam allmählich viel tiefer als die Straße zu liegen". In Wirklichkeit verhält es sich aber so, daß die bis heute gut erhalten gebliebene Basilika schon unter Kaiser Konstantins Regierung, vor 327, über dem Grabe der Märtyrin aufgeführt wurde. Konstantins Bau bezeugt ausdrücklich der Liber pontificalis.[1]) Das bezeugt ebenso die akrostichische Inschrift in Versen, welche Constantina, des Kaisers

[1]) In der Vita Silvestri.

Tochter, auf deren Bitten die Kirche erbaut wurde, in der Apsis derselben anbringen ließ. Die heute verschwundene Inschrift wurde durch Kopien alter Rompilger bekannt.[1]) Das bezeugt ebenso, von den Notizen über die Restauration abgesehen, die Bauform selbst mit aller Deutlichkeit. Man hat in der Agneskirche einen Typus der ältesten Formen der römischen Märtyrerkirchen vor sich. „Das Innere der dreischiffigen Kirche", sagt auch Gsell-Fels richtig, „überrascht durch das Ebenmaß seiner Verhältnisse". Das Mittelschiff hat im Lichten 9½ m Weite, die Seitenschiffe 2·7 m. In der Eigentümlichkeit, daß man zur Kirche auf vielen Stufen hinuntersteigen muß (heute sind es 45), besitzt das ehrwürdige Gotteshaus ein eigenes Zeugnis seines alten Ursprungs. Man wollte nämlich in jenem Zeitalter mit den Kirchenanlagen hinab bis zum Märtyrergrab gelangen, dessen Lage man aus heiliger Scheu nicht zu verändern pflegte. Deshalb wurde die Agneskirche wegen der tiefen Anlage des Grabes als halb unterirdischer Bau errichtet. Eine gleiche ängstliche Rücksicht gegen das Grab läßt sich bezüglich der Anlage der alten Peterskirche und der Laurentiusbasilika, beide ja auch konstantinisch, beobachten, nur daß ein tiefer Bau dort nicht so erforderlich war, wie für die Grabkirche der nomentanischen Straße. Die von Gsell-Fels hervorgehobene spätere Bodenerhebung der Via Nomentana an jener Stelle war in Wirklichkeit nicht so bedeutend.

Ist man die große Treppe zum Kircheninnern von Sant' Agnese zwischen den alten Inschriften des Heiligtums, die zur Rechten und Linken der Stufen passend eingemauert sind, hinuntergestiegen, so gelangt man zuerst in eine zum ursprünglichen konstantinischen Bau gehörige feierliche Vorhalle. Sie ist durch zwei Säulen und durch zwei Pfeiler vom eigentlichen Körper des Baues getrennt. Die Kirche selbst zählt sechzehn herrliche, mit korinthischen Kapitälen gekrönte Säulen, zum Teil aus dem kostbarsten Marmor, der im marmorreichen Rom zu finden war. Der Aufbau ist in seiner anspruchlosen, einfachen Größe, wenn man von einigen modernen Schmuckteilen absieht, durchaus der Frühzeit der Basiliken angemessen. Er berührt sich in mancher Beziehung mit den älteren, d. h. konstantinischen Teilen der Basilika des hl. Laurentius an der Tiburtinischen Straße.

Die Agnesbasilika erfuhr nur zwei Umwandlungen, eine im 6. und eine im 7. Jahrh. Papst Symmachus (498—514) mußte nämlich ihre Apsis neu aufbauen, wahrscheinlich weil sie infolge

[1]) Acta Sanctorum Bolland. t. 3, S. 715 ff; Surius, Historiae Sanctorum 1 (Aug. Taurin. 1875), S. 525 ff. Text im zitierten Dictionnaire 1, 959: *Constantina . . Sacrari templum victricis virginis Agnes.*

des Druckes des hinter der Kirche gelegenen Erdreiches erschüttert war. Papst Honorius I (625—638) schmückte dann die Apsis mit der heute noch bestehenden großen Mosaikdarstellung aus, welche die Figuren des Papstes Symmachus und seine eigene, sowie zwischen ihnen in der Mitte die hoheitsvolle Gestalt der heiligen Agnes zeigt.[1]) Das Mosaikbild entspricht ganz dem Charakter der Kirche. Die zwei Päpste, von denen Symmachus das Kirchenmodell trägt, haben die Gewandung der damaligen Bischöfe Roms, eine braune Planeta, und über Hals und Brust das weiße, wollene Pallium. In der Haltung haben sie schon einigermaßen den byzantinischen Anstrich. Agnes steht mit der Tracht byzantinischer Kaiserinnen bekleidet, sehr würdevoll da, wenn auch etwas zu beladen mit Zierde. Sie entbehrt einigermaßen des jugendlichen Ausdrucks, den man in ihrer Erscheinung zu erwarten berechtigt wäre. Ihr schwerer Schmuck scheint übrigens nicht bloß von der Hofsitte herübergenommen, sondern auch von der Schilderung ihrer Aussagen in den Acta über die von ihrem göttlichen Bräutigam erhaltenen Zieraten beeinflußt zu sein. Der Meister hatte jedenfalls den Text dieser unechten Acta schon vor sich. Aus den Acta gingen unter Honorius auch Sinnbilder der erlittenen Todesart auf das Mosaik über. Es ist nicht bloß ein Schlachtmesser zu den Füßen der Blutzeugin abgebildet, ein Beweis, daß man die oben festgestellte Art der Tötung durch den *mucro* (Ambrosius) annahm, sondern es züngelt auch je eine kleine Flamme auf jeder Seite von Agnes empor. Manche glauben wegen letzteren Umstandes, daß man auch die angebliche Verbrennung angenommen habe. Hier erteilen jedoch die dem Künstler vorgelegenen Acta einen überraschenden Aufschluß. Sie sagen in ihrem legendarischen Feuerbericht: *in medio eam praecepit iactari flammarum; quod cum esset impletum, statim in duas partes divisae sunt flammae.* Das Feuer, heißt es da, hätte sogar die Umstehenden verzehrt; so sei der Verbrennungsversuch vereitelt worden. Auf dem Bilde des Honorius sind die zwei züngelnden Flammen eine Wiedergabe dieses Berichtes. Die zwei Flammen sollen zeigen, wie das Feuer sich wunderbar teilte.

Eine merkwürdige Hinterlassenschaft des Papstes Honorius ist zugleich in der Basilika die von ihm errichtete und noch unverändert bewahrte Empore der Kirche sowohl über den hohen korinthischen Säulen des inneren Schiffes zur Rechten und Linken als über der Vorhalle. Sie ist über zierliche Arkaden geschmackvoll eingebaut und mit kleinen, kostbar gearbeiteten Säulchen versehen. Ihre Bestimmung war, den Jungfrauen des bei dem Gotteshause

[1]) Abbildung: Dictionnaire 1, 962.

bereits im 5. Jahrh. vorhandenen Agnesklosters als ein von der Menge abgeschiedener Raum bei den religiösen Gebräuchen der Kirche zu dienen. Es ist eines der seltenen Beispiele von Emporen in Kirchen aus jenen Jahrhunderten. Zur Erklärung der Entstehung mag der Umstand mit ins Gewicht fallen, daß das Kloster der römischen Märtyrin als ein sehr bevorzugtes, vielleicht als das vornehmste in Rom angesehen wurde, was wieder die frühe Höhe des Kultes von Agnes als Vertreterin der Jungfräulichkeit beweist. Seine Oberin führte den Ehrentitel *Abbatissa,* und schon aus dem Jahre 514 datiert die Grabschrift einer dortigen „Äbtissin", die im Alter von 85 Jahren starb.[1]) Die Inschrift hat einen würdigen Platz unter den epigraphischen Monumenten, die jetzt auf der langen Treppe in den Seitenwänden eingemauert sind.

Eben diese Treppe führt uns an ihrem unteren Ende zu zwei wichtigen Monumenten der Agneskirche, die im 4. Jahrh. das Grab der Heiligen umgeben haben. Das eine, zur rechten Hand des Hinabsteigenden, ist das marmorne Original der oben erörterten Gedichtinschrift des Papstes Damasus auf die Heilige, das andere gerade gegenüber befindliche ist ein bedeutungsvoller Teil von der ursprünglichen Einfassung des Altares mit einer großen bildnerischen Darstellung von Agnes. Beide Denkmäler sind die einzigen spärlichen, nur zufällig geretteten Überreste aus dem Presbyterium.

Die monumentale Damasusinschrift war im Mittelalter zur Pflasterung des Kirchenbodens degradiert worden. Als die besagte Treppe im Jahre 1738 erneuert wurde, sollte die kostbare Tafel schon von den Arbeitern zerschnitten werden, um der Plättung der Stufen nachzuhelfen. Nur das Eingreifen einer verständigen Hand hat sie damals gerettet. Die ungeheure Platte führt ein ausgezeichnetes Muster der bekannten damasianischen Schriftzüge mit ihren geschwänzten Buchstaben vor Augen.[2]) Ihr ursprünglicher Platz beim Altare wird die Kirchenwand zur rechten Seite des letzteren gewesen sein. Von daher verkündigte sie die wunderbare Leidensbereitheit der *„puella"* und verherrlichte ihre zarte Reinheit. Sie empfahl im letzten (zehnten) Vers den Papst dem hilfreichen Gebet der *inclyta martyr.*

Das zweite Monument rührt, wie angedeutet, von der Einfassung des ältesten Altares selbst her und dürfte seinem Stile nach dem 4. Jahrh. angehören.[3]) Zwischen marmornen Transennen und umgeben von zwei Pilastern sieht man hier die halb lebensgroß als Relief ausgehauene Figur der Märtyrin. Sie ist mit weit ausgebreiteten

[1]) Nuovo Bullettino di archeol. crist. 1901, S. 298 ff.

[2]) Abbildung: Dictionnaire 1, 926.

[3]) Abbildung: ebd. 1, 946.

Armen als Orante dargestellt. Die Gewandung ist eine schmucklose, aber in schönen Falten herabfallende *vestis talaris* mit weiten Ärmeln. Das Haupthaar ist leicht auf dem Kopf hinaufgewunden. Es ist ein köstliches Bild, das den Beschauer ganz in den Duft des alten Kultus der verehrten Jungfrau zurückversetzt. Das kindlich Jungfräuliche ist aufs Glücklichste zum Ausdruck gebracht. Wie oft habe ich bei wiederholter Anwesenheit zu Rom diese Schöpfung des römischen Meißels mit Andacht betrachtet. Erst spät wurde ich auf die beim Kopf ganz klein eingekratzten zwei Worte mit dem Namen der Heiligen und mit dem abgekürzten Ehrentitel *SS.* aufmerksam. Es ist eine Bestätigung der Identität, vielleicht bei der Versetzung des Stückes vom Altar weg zu einem anderen Orte angebracht.

Nicht mit Gewißheit als Monument der Kirche oder des Grabes ist die Marmorinschrift *Agne Sanctissima* in der Vorhalle des Museums von Neapel anzusehen.[1]) Sie ist eher eine Fälschung. Ich habe in einer Versammlung der Conferenze di archeologia cristiana (s. Rendiconti) in Gegenwart de Rossis diese Ansicht ausführlich zu begründen gesucht. Die Platte mit der schmucken Inschrift will die Verschlußplatte des Grabes gewesen sein. Dazu ist sie aber zu klein. Außerdem entspricht sowohl die Textformel als die Gattung der Buchstaben nicht dem Zeitalter, dem die Inschrift angehören soll. Endlich macht sie bezüglich ihrer Herkunft ihre Verbindung mit anderen in Neapel gefälschten Inschriften aufs äußerste verdächtig. Eine motivierte Einrede ist mir bisher nicht bekannt geworden, wohl aber manche gläubige Zitierungen der Inschrift als echter Seltenheit.

IV. Grab und Coemeterium

Von dem Bestattungsort der Märtyrin weiß man, daß ihre Eltern sie auf einem ihnen zugehörigen kleinen Stück Land an der Via Nomentana beisetzten *(in agello, in praediolo suo non longe ab Urbe)*. Die wohlhabende Familie besaß dort, ganz in der Nähe von kaiserlichem Gute, ebenso wie auch andere vornehme Familien, ein für Grabstätten geeignetes und wohl vorher dazu bestimmtes Feld. Daß sie als die Familie der Clodii zu bezeichnen sei, ist eine nur sehr dürftig begründete Annahme, die man mit gewissen in der Nähe gefundenen Grabschriften stützen wollte. Aber das kaiserliche Gut in fast unmittelbarer Nähe ist nicht zu bestreiten. Auf demselben wurde das herrliche, heute St. Costanza genannte Rundgebäude aufgeführt, zugleich Mausoleum und Baptisterium, wo

[1]) Abbildung: Dictionnaire 1, 922.

Kaiser Konstantins Tochter Konstantina sich begraben ließ und wo auch ihre Schwester Helena, die Gemahlin Kaiser Julians, beigesetzt wurde. Außerdem erhob sich als konstantinische Anlage hinter diesem Mausoleum und in Verbindung mit ihm der weitausgedehnte überirdische Friedhof, dessen malerische Ringmauern zum Teile noch stehen. So viel von der konstantinischen Umgebung.

Agnesens Grab, unter dem jetzigen Altar der Nomentana-Kirche in der Tiefe, wurde zuerst eröffnet als, im 9. Jahrh. etwa, das Haupt der Heiligen aus demselben entnommen wurde, um zu größerer Verehrung in die päpstliche Kapelle beim Lateran, in das sog. Sancta Sanctorum, gebracht zu werden. Man pflegte damals zu Rom aus verschiedenen Heiligengräbern die Häupter zu entnehmen. Seine Anwesenheit beim Lateran ist im Mittelalter genügend bestätigt. Im Jahre 1605 öffnete Kardinal Sfondrati wiederum das Grab. Er fand den Leib nach dem Berichte des gelehrten Altertumsforschers Bosius, dem besseren der hierüber vorliegenden zwei Berichte, ohne das Haupt.[1]) Der Leib Agnesens wurde bald nachher, 1615, von Papst Paul V in den Sarkophag eingelassen, welchen in der Höhe der gegenwärtige moderne Altar bedeckt. Es war mir unter Papst Pius X die Freude vorbehalten, das Haupt der Märtyrin, dessen Vorhandensein fast ganz vergessen war, aus dem Schatze des Sancta Sanctorum zu erheben und allseitig zu besichtigen. Ich durfte den ganzen Schatz erforschen. Das Haupt befand sich in einer Schatulle schweren Silbers, die laut der Inschrift Papst Honorius III (1216—1227) hatte anfertigen lassen *(pro capite s. Agnetis* etc.). Bei der Untersuchung klappten die beim Tode noch nicht genug geschlossenen Schädelschalen etwas auseinander. Der päpstliche Leibarzt Lapponi urteilte, das Haupt gehöre einer Person an, die nicht weniger als 11 und nicht mehr als 12 Jahre alt gewesen sein könne. Manche kleinere Teile fehlten an der Reliquie, weil sie im Mittelalter zur Verehrung anderswohin verschickt waren. Das Haupt befindet sich jetzt in dem Gotteshaus der hl. Agnes auf der Piazza Navona zu Rom, welches als Ort des Lupanar angesehen wurde. Das Nähere findet man in meinem Buche über das Sancta Sanctorum (Freiburg 1908); nur daß ich hier nochmals betonen will, daß die gedachte Tradition der Kirche auf der Navona bezüglich Agnesens der Grundlage entbehrt. Ich möchte das Haupt lieber an einem anderen Orte sehen, als an diesem berüchtigten Punkte des römischen Stadiums.

[1]) F. Jubarru, Le martyre de sainte Agnès: Études religieuses 92 (1902) 145 ff; ebenso seine Schrift: St. Agnès etc.

Um das Grab herum befand sich schon im 4. Jahrh. eine kleine unterirdische Gräberwelt der Gläubigen. Die Bestattungen waren zum Teil früher schon angelegt. Sie wurden beim Bau der Kirche, um den Platz für dieselbe frei zu machen, in gewisser Zahl weggeräumt. Zum Teil kamen sie erst später hinzu, indem Christen aus Andacht in der Nähe der Märtyrin begraben sein wollten. Die Gräber, jetzt vielfach als Teile der sogenannten Agneskatakombe zugänglich, sind alle auf Einem Niveau, ohne die anderswo in Coemeterien übereinander liegenden Schichten. Man unterscheidet drei Gruppen. Die älteste ist bereits aus dem 2. Jahrh. und bringt in ihren Inschriften Namen aus angesehenen Bekehrtenkreisen. Dieser Gruppe gehören auch Inschriften an, deren Formulierung und schöne materielle Ausführung auf noch heidnischen Ursprung schließen läßt. Eine zweite Gruppe ist dem 3. Jahrh., eine dritte, die sich besonders nach dem Kirchenbaue anschloß, dem 4. Jahrh. beizurechnen. Diese Gräber sind mannigfach durch interessante Abzeichen, durch Fläschchen mit ehemaligem Inhalt von Essenzen, namentlich aber durch einen Reichtum von Formeln christlichen Glaubens und Fühlens in den Inschriften ausgezeichnet. Neuere Ausgrabungen vom Jahre 1901, von den regulierten lateranensischen Chorherren der Agneskirche durchgeführt, brachten abermals Gräber des 4. Jahrh.s ans Licht, unter anderm eine noch ganz unversehrte Galerie derselben. Auf Einzelheiten ist hier nicht weiter einzugehen. Die unterirdische Umgebung des berühmten Hypogäums ist, soweit die Gänge überhaupt bis jetzt erschlossen sind, einstweilen genügend untersucht. Insonderheit die Arbeiten von Mariano Armellini waren hiefür bahnbrechend. Neues beizubringen wäre mir auch wegen meiner nur sporadischen Beschäftigung mit diesem Punkte der Agnesstudien nicht gegeben.

Jeder, dem bei der Rückkehr aus der Dunkelheit des Coemeteriums der Blick auf den Hochaltar fällt, wird sich gewiß gerne meinem Wunsche anschließen, daß auf dem Altar eine andere, dem Altertum mehr entsprechende Skulptur stünde, als die eigentümlich hergerichtete der Gegenwart. Es ist ein keineswegs anziehender antiker Torso von orientalischem Alabaster, dem Kopf, Hände und Füße von Bronze angefügt sind. Viel eindrucksvoller wäre auf dem Altar die liebliche älteste Skulptur der Jungfrau, jener an der Treppe eingemauerte Teil des primitiven Altars, von dem oben die Rede war.

Die Umwandlung des jetzigen Torso auf dem Altar in die hl. Agnes erinnert aber an die mittelalterliche Umformung eines jetzt im Chorherrenkloster neben der Kirche aufgestellten marmornen

Reliquienschreines der Blutzeugin. Auf der Vorderplatte dieses ursprünglich heidnischen Schreines sind die profanen Genien in eine Agnesfigur und in Engelsgestalten mittelst des Meißels umgewandelt worden. Die kindliche Arbeit macht immerhin einen guten Eindruck.

Doch es fehlt bei unserem Studium des Agnesheiligtums noch ein geschichtlicher Zug, der dem Ganzen Leben verleiht, nämlich der Besuch der Kirche durch den hl. Gregor den Großen mit seiner ganzen Kurie. Wir wissen von dem Besuche aus seiner 12. Homilie über die Evangelien. Diese war in einem Punkte besonders auf die Klosterjungfrauen von St. Agnes berechnet, auf die er das Evangelium des Tages von den fünf weisen und den fünf törichten Jungfrauen anwendete. Die Bewohnerinnen des Klosters besaßen noch nicht die Empore, die erst Honorius, der sechste Nachfolger Gregors, errichtete. Sie befinden sich, den Blicken der Menge entzogen, und den Papst, der selbst Mönch gewesen, erwartend, hinter dem Altare. Viel Volk drängt sich in der Kirche. Man hört, während der päpstliche Zug die Treppe hinunterzieht, die Melodien der Sänger der lateranensischen Gesangsschule, die der Papst, der Vater des Kirchengesanges, eingerichtet und zum Teil selbst herangebildet hat. Ihn begleitet die reich abgestufte Zahl seines engeren Klerus. Er begibt sich ans Grab der an jenem Tage, dem 21. Januar, gefeierten Kirchenpatronin. Währenddessen ordnen sich die Anwesenden. Der päpstliche Klerus stellt sich an den Flügeln des Altares zur Rechten und Linken nach dem Range der verschiedenen Würden auf, die Sänger treten vor die Mitte des Altars, das Volk teilt sich im Schiffe, die Frauen zur Linken, die Männer zur Rechten; letztere sind vielfach mit hohen Stäben versehen, auf die sie sich stützen, denn Bänke gibt es nicht in der Kirche. Papst Gregor besteigt den Ambo des Redners zur Rechten des Altars und beginnt den Vortrag mit seiner durch Krankheiten gebrochenen Stimme.

In der zum Teil ins Brevier (u. a. am Agnestage) aufgenommenen Rede erteilt er, seinem praktischen Sinne entsprechend, praktische Mahnungen, die an diesem Orte, wie angedeutet, ganz besonders auf die Klosterfrauen abzielen. Er sieht die Gefahren der Ehrsucht und selbstbewußter Eitelkeit vor sich, die aus dem nicht von allen zu übernehmenden Leben der Jungfräulichkeit folgen können. Er hat auch vielleicht diesbezüglich mit den Agnestöchtern schon Erfahrungen gemacht. „Viele gibt es," sagt er in seiner Homilie, „die ihren Leib mit Abtötung züchtigen, aber auf dem Wege der Enthaltsamkeit laufen sie der menschlichen Ehre nach." „Tuet das Gute, das ihr tut, aber tut es mit Vorsicht, damit ihr

durch eure guten Werke nicht nach Gunst oder menschlichem Wohlgefallen strebt. Durch die Gier nach Lob wird das äußere gute Werk seines Lohnes entleert. Von den zehn Jungfrauen des Evangeliums wurden nicht alle bei der Pforte der Seligkeit eingelassen, weil eine Zahl derselben mit ihrer Jungfräulichkeit nach Ehre verlangte und auf diese Weise die Lampe des Öles beraubt sein ließ." Diese ernsten Worte werden erst durch den Ort, wo sie gesprochen wurden, recht verständlich. Sie scheinen sonst etwas unvermittelt. Man fragt, wenn man die Szene vor sich hat, nicht mehr: wie kommt der Papst zu solcher Anwendung des heiligen Textes? Die warnende Stimme Gregors aber klang durch die ganze Folgezeit in den Klöstern nach. Sie wallte vom römischen Agnesheiligtum durch die ganze Welt.

Die jugendliche Heilige blieb stets das Vorbild des reinen, weder durch sinnliche Nachgiebigkeit gegen Fleisch und Blut noch durch die Schmeicheleien der Ehrsucht entweihten Opfers.

Ihr Kloster zu Rom hat seit früher Zeit den symbolischen Vorzug erhalten, für das Pallium der Erzbischöfe der lateinischen Kirche den Wollenstoff zu liefern mit den Lämmern, die es dafür züchtet, und die am Agnestage gesegnet werden. Die Heilige mit dem Lamme, auch im Namen an die lateinische Bezeichnung des Lammes erinnernd, wird so durch das Pallium für die Spitzen des Episkopates die Ermahnerin zu den Tugenden, die den Träger des Palliums, entsprechend dessen Bedeutung, zu zieren haben.

Kleinere Beiträge

Das Verhältnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria O. P.

Von Josef Biederlack S. J.—Innsbruck

In der Neuauflage des „Staatslexikons" der Görres-Gesellschaft, im Artikel „Bellarmin", spricht Dr. G. Buschbell die Behauptung aus: Die Lehre von der indirekten Gewalt der Kirche über weltliche Angelegenheiten, „von der vorher nur einzelne Bausteine vorhanden waren, hat Bellarmin zum System ausgebaut, so daß er als deren Schöpfer gelten kann. Seine Auffassung, die in den katholischen Schulen des 17. Jahrhunderts herrschend wurde, hat bis in die Gegenwart hinein Vertreter gefunden". Er selbst bemerkt dann zu dieser Lehre: „Aus dem idealen Vorrang der Kirche über den Staat kann nicht gefolgert werden, sie sei diesem auch juristisch übergeordnet . . . Die indirekte Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen ist weder von der Vernunft als unbedingt notwendig gefordert, noch von der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt, noch von der Geschichte des ersten Jahrtausends bestätigt." In der Besprechung der Neuauflage des „Staatslexikons" in dieser Zeitschr. (oben S. 101) bemerkte ich schon, es werde Bellarmin doch wohl zu viel Ehre angetan, wenn er als Schöpfer des Systems von der indirekten Gewalt bezeichnet wird, und es werde dieses System dort auch nicht aus dem „idealen Vorrang der Kirche über den Staat" abgeleitet oder bewiesen. Schon vor Bellarmin hat z. B. der zu seiner Zeit berühmte und auch jetzt noch hochgeschätzte Theologe Franz de Vitoria diese Lehre behandelt und in seinen Schriften niedergelegt, auf die Bellarmin selbst auch wieder sich beruft; zwar kommt der Ausdruck „indirekte Gewalt" *(potestas indirecta)* bei ihm nicht vor, wohl aber sachlich gleichbedeutende. Daher kam es denn auch, daß das gleiche Geschick, das Bellarmins diesbezügliche Traktate traf, auch dem Traktat Franz de Vitorias († 1546) zuteil wurde. Von Sixtus V wurden beide verboten, von Klemens VIII aber das Verbot beider wieder aufgehoben.[1])

Nun sei im folgenden die Lehre de Vitorias kurz dargelegt. Es wird sich daraus ergeben, daß die indirekte Gewalt von der Vernunft gefordert

[1]) Vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste X (1926) 147; XI (1927) 469.

wird und daß sie sachlich in den Konstitutionen der früheren Päpste sich ausgedrückt findet, also weder Bellarmin noch auch Franz de Vitoria als Schöpfer dieser Lehre gelten kann. Er bespricht die Stellung der beiden Gewalten *ex professo* in der ersten seiner Relectiones tredecim[1]) und zwar in der Sectio VI., welche die Überschrift trägt: *Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem.* — Doch schicken wir, damit der Leser die volle Übereinstimmung der beiden Theologen klar erkenne, die diesbezüglichen Behauptungen Bellarmins voraus. Er behandelt diese Frage im 5. Buche De Summo Pontifice, welches die Überschrift trägt: *De potestate Pontificis temporali.* Nachdem er im Einleitungskapitel die Frage vorgelegt hat, beweist er im 2. Kapitel, *Papam non esse dominum totius mundi,* im 3. *Papam non esse dominum totius orbis christiani,* im 4. *Papam non habere ullam jurisdictionem mere temporalem,* widerlegt im 5. die Einwendungen gegen diese letztere Behauptung und kommt im 6. Kapitel zur Aufstellung und zum Beweise seiner Behauptung von der indirekten Gewalt: *Papam habere summam temporalem potestatem indirecte.* In den drei folgenden Kapiteln setzt er den Beweis dieses Satzes fort und widerlegt im 10., dem Schlußkapitel, die Einwürfe gegen denselben.

Wir werden wohl keinem Widerspruch begegnen, wenn wir als Bestandteile der Lehre von der indirekten Gewalt folgende drei angeben: 1) Die Kirche besitzt keine direkte Gewalt über die zeitlichen oder weltlichen Angelegenheiten, d. h. diese sind als solche der Kirche nicht unterworfen. Der Staat mit seiner gesamten Verwaltung und Tätigkeit, die Volkswirtschaft, die Kunst und überhaupt alle weltlichen Kulturgebiete stehen als weltliche Gebiete oder Angelegenheiten nicht unter der Botmäßigkeit der Kirche oder der religiösen Autorität. Falsch ist demnach die Lehre von der *potestas directa Ecclesiae in res temporales.* 2) Anderseits besitzt die Kirche nicht nur die Vollmacht, auf den Staat und die weltlichen Kulturgebiete durch Belehrung, Bitten, Ermahnungen, Warnungen Einfluß zu nehmen, welche Vollmacht als direktive Gewalt *(potestas directiva)* bezeichnet wird. Sie kann vielmehr 3), falls der Zweck, zu dem sie von ihrem Stifter gegründet wurde, das notwendig macht, auf die zeitlichen Angelegenheiten einen autoritativen, d. h. durch Befehle, Strafen sich betätigenden Einfluß ausüben. Die Kirche ist nur zum ewigen, übernatürlichen Zwecke der Menschheit gegründet, und ihre Gewalt ist nur eine geistliche Gewalt; wenn aber eine Angelegenheit oder Handlung eine doppelte Seite oder Beziehung hat, eine geistliche und eine weltliche, daher ihrer weltlichen Seite nach der staatlichen oder sonstigen weltlichen Gewalt, der geistlichen Seite nach der kirchlichen Autorität

[1]) Mir liegt die Ingolstädter Ausgabe von 1580 vor; ich zitiere nach den Marginalzahlen und zugleich nach der Seitenzahl dieser Ausgabe. — Die Schriften de Vitorias über unsere Frage waren weit verbreitet und erlebten im 16. Jahrhundert mehrere Auflagen; sie wurden gedruckt 1557 in Lyon, 1565 in Salamanca, 1580 in Ingolstadt. Darstellung und Sprache bei de V. ist gegenüber der Bellarmins schwerfällig und ungelenk; das mag auch ein Grund dafür sein, daß späterhin Bellarmin weit mehr Berücksichtigung fand, als de V. Jener begann seine Vorlesungen über die Kontroversfragen erst im Jahre 1576; die erstmalige Drucklegung derselben erfolgte 1586 zu Ingolstadt.

unterworfen ist, so erfaßt die Kirche vermittelst ihrer geistlichen Gewalt auch die weltliche Seite, da diese von der geistlichen nicht getrennt ist; auf dem Umwege über die geistliche Seite dehnt sich die Vollmacht der Kirche auch auf die weltliche Seite aus. Wegen dieses Umweges wird sie indirekte Gewalt genannt. Es ist klar, daß in diesem dritten Satz Wesen und Kern der Theorie von der indirekten Gewalt enthalten ist.

Unrichtig wäre jene Auffassung und Darstellung, als ob die indirekte Gewalt gleichbedeutend wäre mit der Gewalt, weltliche Fürsten abzusetzen, andere zu ernennen usw. Die Ausdehnung der kirchlichen Strafgewalt darf mit dem wesentlichen Inhalt derselben nicht verwechselt werden. Wie manche Kanonisten der Kirche die Vollmacht ableugnen, je die Todesstrafe zu verhängen, obgleich sie sehr eifrig eintreten für ihre Gewalt, alle sonstigen zeitlichen Strafen anzuwenden, so kann man auch die Absetzung der Fürsten usw. von den Strafen ausnehmen, welche die Kirche bei ihrer indirekten Einflußnahme auf die staatlichen Angelegenheiten verhängen kann. Zudem geht diese Frage nicht nur die indirekte Gewalt an, sondern auch die Strafgewalt der Kirche in rein geistlichen Sachen.

Sonach teilen sich die menschlichen Angelegenheiten ein in rein weltliche, rein geistliche und solche, die beiden Gebieten zugleich, dem geistlichen und dem weltlichen angehören. Zu den ersten gehören alle jene, die ihrem Gegenstande nach für die Ewigkeit keine Bedeutung haben, zu den rein geistlichen jene, die nur für das jenseitige Leben von Wichtigkeit sind, zu den *res mixtas* jene, die sowohl das zeitliche als auch das ewige Wohl berühren.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen auf die Lehre de Vitorias ein. In den kurzen Einleitungsworten des genannten VI. Abschnittes unterscheidet de V. genau zwischen dem lediglich idealen Vorrang der Kirche vor der weltlichen Gewalt und der Autorität der ersteren über die letztere. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit, daß die kirchliche Gewalt höheren Rang einnimmt als die weltliche; vielmehr geben das alle zu[1]). Und darum gebühre denn auch der geistlichen Gewalt mehr Ehrfurcht und Hochschätzung. Eine ganz andere Frage aber sei, ob der Papst auch irgend eine Macht über den Staat auszuüben berechtigt sei. Schon aus diesen Worten ergibt sich, daß de V. jene Gewalt, die er der Kirche über die Staaten zuschreibt, nicht aus ihrem idealen Vorrang vor diesen ableiten will; dieser Vorrang hat wohl die Pflicht besonderer Verehrung und Hochschätzung zur Folge, verleiht aber noch keinerlei autoritativen Vorzug. Diesen letzteren folgert er aus dem Zwecke und der Bestimmung der Kirche gegenüber dem Staatszwecke.

Mit größter Entschiedenheit lehnt er dann die Lehre von der direkten Unterordnung des Staates unter die Kirche ab. Nicht nur ist der Papst

---

[1]) *Nec revoco in disputationem, utra ex duabus potestatibus sit perfectior. Est enim in confesso, spiritualem esse praestantiorem et eminentiorem ... Omnino igitur major et augustior est potestas spiritualis temporali, atque adeo majori cultu et observantia prosequenda. Ergo omissa hac comparatione ad aliam transeamus: utrum videlicet Papa sit superior potestate civili jurisdictione et autoritate.* n. 1. pag. 44.

nicht Gebieter der ganzen oder auch nur der christlichen Welt; er nimmt auch den weltlichen Fürsten gegenüber nicht etwa eine solche Stellung ein, wie sie ein Kaiser oder ein König hat zu den Territorialfürsten seines Reiches; in einer weltlichen Angelegenheit kann man an ihn auch nicht appellieren. Der Papst besitzt überhaupt keinerlei weltliche Gewalt, denn weltliche Gewalt ist jene, die einen weltlichen Zweck verfolgt, geistliche Gewalt jene, die einen geistlichen Zweck anstrebt. Der Papst besitzt nur jene Vollmacht, die ihm als Oberhaupt der Kirche zukommt, und da die Kirche zu keinerlei weltlichem Ziele von Christus gegründet wurde, so kann dem Papste auch keine weltliche Macht zustehen. Es genügt auch nicht, zu sagen, die Päpste besitzen wohl eine weltliche Gewalt, doch machten sie keinen Gebrauch davon; vielmehr muß man zugeben, sie besitzen eine solche Gewalt gar nicht. Wenn daher der Papst eine von der weltlichen Gewalt angeordnete Maßregel mißbilligen würde, da sie dem weltlichen Wohle des Staates nicht diene, so brauche man auf den Papst nicht zu hören, auch wenn sein Urteil richtig und die Maßregel der weltlichen Gewalt verfehlt wäre. Darüber zu urteilen und zu entscheiden, gehöre nicht zur Kompetenz des Papstes. Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft. Selbst wenn es keine jenseitige Glückseligkeit gäbe, müßten die Untertanen unter Umständen das Opfer ihres Lebens für den Staat bringen; der Staat bliebe bestehen, auch wenn die geistliche Macht nicht bestünde[1]). Mit größerer Entschiedenheit wird sich die direkte Gewalt des Papstes über die weltlichen Angelegenheiten kaum ablehnen lassen. Wer diese Sätze mit denen Bellarmins vergleicht, wird sofort finden, daß Bellarmin sich genau an de V. anschließt.

Mit der gleichen Klarheit und Entschiedenheit, die er bei der Verwerfung der direkten Gewalt bekundet hat, tritt er in den folgenden Erörterungen für jene ein, die nachher Bellarmin als indirekte Gewalt bezeichnet hat. Schon vorher hatte er eine gewisse Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen behauptet. Denn nachdem er als *tertia propositio* den Satz aufgestellt hatte: *Potestas civilis non est subjecta potestati temporali Papae*, fügte er gleich, um ein Mißverständnis auszuschließen, hinzu: *Non autem dico, quod non est subjecta Papae, quia certum est, omnes potestates esse sub-*

[1]) *Papa non est orbis dominus* (n. 2). — *Imperator facit et instituit duces, quamvis non sit proprie dominus illius ditionis. Sed dico, quod nec hoc modo Papa est supra reges et principes* (n. 3). — *Ex his propositionibus sequitur manifeste, quod Papa non habet judicare via ordinaria de causis principum aut juribus ditionum et regnorum titulis nec potest ad eum appellari in causis civilibus. Haec patent ex dictis; quia Papa non est nec dominus nec superior, non est quare ad eum ordinarie appelletur. Et dico Papam non habere hanc potestatem non solum quantum ad usum et exsecutionem, sed nec quantum ad auctoritatem* (n. 5). — *In Papa nulla est potestas mere temporalis. Declaro hanc: Potestas civilis et temporalis est, quae habet finem temporalem; spiritualis est, quae habet finem spiritualem. Dico quod in Papa nulla est potestas, quae ordinetur ad finem temporalem, quae est mere temporalis potestas* (n. 8). — *Si Papa diceret, talem administrationem non expedire gubernationi temporali Reipublicae, Papa non esset audiendus, quia hoc judicium non spectat ad eum sed ad principem, et dato quod verum esset, nihil ad auctoritatem Papae.*

jectas Papae ratione potestatis spiritualis. Und wo er dann beginnt, in positiver Weise das Verhältnis der beiden Gewalten anzugeben, behauptet er zuerst, sie seien nicht so zueinander gestellt, wie zwei völlig unabhängige Staaten, z. B. Frankreich und England. Die weltliche Gewalt ist vielmehr *aliquo modo* (in beschränkter Weise) der geistlichen unterworfen[1]). Doch bezieht sich diese Einschränkung nicht auf den Grad oder die Personen; vielmehr besitzt der Papst in den Fällen, wo die Unterordnung eintritt, die vollste Gewalt, und zwar über alle jene, auf die überhaupt seine Jurisdiktion sich erstreckt[2]). Die Beschränkung geht vielmehr den Gegenstand an. Der Papst kann nicht *ordinarie,* sondern nur *casu,* also nur in einzelnen Fällen, mehr ausnahmsweise in die weltlichen Angelegenheiten autoritativ eingreifen, nur *ratione potestatis spiritualis* oder *in ordine ad finem spiritualem,* wenn ihn der Zweck, zu dem die Kirche gegründet ist, dazu berechtigt, d. h. wenn die Angelegenheit nicht nur das zeitliche Wohl, sondern auch das ewige Heil des Menschen betrifft, wenn sie einen doppelten Charakter hat, einen weltlichen und einen geistlichen. Nennt man weltliche Gewalt jene, welche auf irgend eine Weise Zeitliches anzuordnen berechtigt ist, so kann man auch sagen, der Papst besitze weltliche Gewalt, denn sein Einfluß bezieht sich bei Angelegenheiten eines solchen Doppelcharakters auch auf die weltliche Seite derselben, also auf Weltliches. In diesem Sinne schreibt er deshalb dem Papste die umfassendste weltliche Gewalt zu *(amplissimam potestatem temporalem).* Wenn nach dem Urteile des Papstes eine weltliche Maßregel zum Verderben der Seelen gereicht, oder ein staatliches Gesetz nicht ohne schwere Sünde beobachtet werden kann oder gegen die Gebote Gottes verstößt, oder das Sündenleben befördert, dann muß man dem Urteile des Papstes sich unterwerfen; die weltliche Seite der Angelegenheit muß der geistlichen weichen. Wenn aber das Seelenheil nicht gefährdet ist, hört die Macht des Papstes von selbst auf[3]). De V. hat also hier solche weltliche Angelegenheiten vor Augen, die man jetzt gewöhnlich als *res mixtae* bezeichnet. Es sind, wie gesagt, Angelegenheiten mit doppeltem Charakter. Ihrer weltlichen Seite nach haben sie für die Kirche kein Interesse, diese Seite ist der Kirche gleichgültig. Aber die geistliche Seite hat für die Kirche und ihren Zweck Bedeutung. Indes nicht jede geringe Bedeutung gibt der Kirche schon das Recht, befehlend in die Angelegenheiten einzugreifen und die zeitliche Seite der geistlichen autoritativ unterzuordnen. Denn, sagt de V. ausdrücklich, das christliche Sittengesetz verpflichtet nicht zur Vollkommenheit, nicht zu allem, was als nützlich für die Ewigkeit zu erachten ist. Es verlangt nur das Meiden jeder Sünde. Daher kann die Kirche nur in jenen Fällen eingreifen, in denen es sich um das Meiden von Sünden handelt[4]).

---

[1]) *Potestas civilis aliquo modo subjecta est non potestati temporali Summi Pontificis, sed potestati spirituali* (n. 10 pag. 51).

[2]) *In ordine ad finem spiritualem Papa habet amplissimam potestatem temporalem supra omnes principes et reges et Imperatorem* (n. 12 pag. 54).

[3]) *Eo enim ipso, quod hoc non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papae* (n. 14 pag. 57).

[4]) n. 14 pag. 57: *Habet enim Pontifex rationem habere temporalis administrationis, nec quidquid primo aspectu videtur conducere ad promovendam religio-*

De Vitoria und Bellarmin lehren also wesentlich dasselbe, was längst vor ihnen die mittelalterlichen Päpste gelehrt hatten: die Kirche dürfe in weltliche Angelegenheiten eingreifen, wenn es *ratione peccati* notwendig sei. So sagt Innozenz VI im cap. *Novit* 13 *De judiciis* (II 1), er beabsichtige nicht, in ein Lehensverhältnis als solches einzugreifen, *sed decernere de peccato, cujus ad Nos pertinet sine dubio censura.* In der Dekretale *Per venerabilem* 18 (IV 17) sagt derselbe Papst deshalb: *certis inspectis causis temporalem jurisdictionem casualiter exercemus,* in dem Falle nämlich, wenn der an sich indifferenten Handlung eine Sünde anhaftet. Nichts anderes will auch Bonifaz VIII in der so viel besprochenen Dekretale *Unam sanctam* (cap. *Unam sanctam), De majoritate et obedientia* (Extrav. comm. I 8) mit der Zweischwerter-Theorie sagen: die Kirche kann mit ihrer geistlichen Gewalt, dem einen Schwerte, auch in weltliche Angelegenheiten eingreifen, wenn ihr geistlicher Zweck das nötig macht, und insofern hat sie auch ein weltliches Schwert.

De Vitoria behandelt auch die Frage, wie die geistliche Gewalt in solchen Angelegenheiten vorgehen muß. Wenn ein weltlicher Herrscher ein die Sitten verderbendes, Raub und Ungerechtigkeiten veranlassendes Gesetz gegeben hat, darf dann der Papst durch eigene Machtvollkommenheit dasselbe als nicht verpflichtend erklären, oder muß er dem Herrscher die Aufhebung des Gesetzes befehlen? Seine Antwort lautet: Da das Aufheben wie das Erlassen weltlicher Gesetze der weltlichen Gewalt zusteht und die geistliche Gewalt nur eingreifen darf, wenn das notwendig ist, darf der Papst nicht sofort unmittelbar eingreifen, er muß vielmehr die weltliche Macht so viel als möglich zur Geltung kommen lassen, demnach erst dem Herrscher die Aufhebung des Gesetzes befehlen. Falls ein solcher Befehl aber keinen Erfolg hat, dann kann er erst unmittelbar eingreifen und das Gesetz für nichtig erklären[1]).

Wie beweist de V. nun diese Behauptung, die er so klar und entschieden verficht? Wenn, so sagt er, die geistliche Gewalt nicht den Vorrang vor der weltlichen hätte, dann hätte Christus für die übernatürlichen und geistlichen Güter und ihre Wahrung nicht hinreichend gesorgt. Diese Güter — das ist sein Gedanke sowie der Gedanke aller Verteidiger der indirekten Gewalt — überragen alles Irdische und Vergängliche so weit als der Himmel die Erde überragt, und zudem sind sie dem Menschengeschlechte von Christus durch sein Erlösungswerk wieder erworben. Da ist es für de V. undenkbar, daß Christus für die Wahrung derselben nicht hinreichend gesorgt hätte. Er hätte das nicht getan, wenn einer weltlichen Gewalt das Recht zustände, etwas vorzuschreiben, was die Erreichung und Bewahrung dieser Güter behindert.[2]) De V. hält es nicht für nötig,

---

nem statim decernere sine respectu rerum temporalium; non enim tenentur principes nec populi ad optimam rationem vitae christianae, nec ad hoc possunt cogi, sed solum ad conservandam legem christianam intra certos limites ac terminos.

[1]) *Dico ergo, quod Papa primo debet uti potestate spirituali jubendo scilicet illud revocari; quod si nolit princeps saecularis, tunc potest ipse et debet propria auctoritate revocare et erit revocata.*

[2]) *Ergo Christus non satis providisset et cavisset rebus spritualibus, si non reliquisset aliquam potestatem, ad quam spectaret, quando opus esset, ordinare et*

einen Ausspruch des Heilandes für den von ihm verteidigten Vorrang der Kirche vor dem Staate anzuführen; noch weniger fällt es ihm ein, das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander der geschichtlichen Entwicklung zu überlassen. Der Zweck des Menschen ist nicht irdische Wohlfahrt; er liegt über dieses Leben hinaus; zu ihm die Menschen hinzuführen, ist die von Christus der Kirche zugewiesene Aufgabe. Daher ist es für de V. selbstverständlich, daß die Kirche es als ein von Christus ihr verliehenes Recht betrachten kann, eine solche Regelung der zeitlichen Angelegenheiten zu verlangen und nötigenfalls selbst vorzunehmen, daß sie dem alles überragenden Zwecke der Kirche nicht hindernd oder vereitelnd in den Weg treten.

Ähnlich ist das Argument, das er an einer andern Stelle vorbringt: Die Kirche muß eine vollkommene Gesellschaft sein. *Ratio omnium istorum est, quia societas spiritualis debet esse societas perfecta sicut et temporalis, et per consequens sibi sufficiens.*[1]) Die Kirche muß das Recht auf Anwendung alles dessen haben, was zur Erreichung ihres Zweckes erfordert wird; sie muß demnach auch das Recht haben, auf weltliche Angelegenheiten und Einrichtungen einen dahingehenden Einfluß zu nehmen, daß diese ihren Zweck nicht hindern.[2]) In den früheren Teilen dieser Relectio hatte er dargelegt, daß der Kirche die Fülle der geistlichen Gewalt *(plenitudo potestatis spiritualis)* von Christus verliehen sei, ausgedrückt durch die Schlüsselgewalt *(potestas clavium)*, d. h. eine solche Binde- und Lösegewalt, mit der die Pforten der Ewigkeit geöffnet und geschlossen werden. Aus dieser folgt für de V. von selbst der Vorrang der Kirche über den Staat und die Überordnung der kirchlichen Interessen über alle zeitlichen, wenn diese nicht in Harmonie miteinander gebracht werden können. De V. hält es nicht für nötig, mühevoll „Bausteine" zusammenzulesen, und mit Hilfe derselben die Theorie der indirekten Gewalt der Kirche über den Staat zu konstruieren. Daß die Kirche die von Christus gegründete Heilsanstalt ist, die Menschen zu ihrem ewigen Ziele zu führen, daß die Menschen dieses Ziel erreichen müssen, wollen sie nicht für die ganze Ewigkeit unglücklich sein, daß alles Zeitliche völlig zurücktreten muß vor dem Ewigen, wenn sich nicht beides miteinander verbinden läßt, sind feststehende Glaubensgrundsätze, aus denen dann für de V. von selbst folgt, daß die staatlichen und alle weltlichen Angelegenheiten nötigenfalls vor den geistlichen zurücktreten müssen.

Sonach kann kein Zweifel sein, 1) daß Bellarmin nicht der erste Theologe war, der die Lehre von der indirekten Gewalt vorgetragen hat; noch auch 2) darüber, daß weder Bellarmin noch de Vitoria diese Lehre aus zerstreuten Bausteinen der früheren Jahrhunderte zusammengestellt haben; daß vielmehr 3) diese Lehre mit der katholischen Glaubenslehre von der Kirche engstens verknüpft ist und 4) das gegenseitige Verhältnis der beiden Gewalten aus der Natur derselben sich von selbst ergibt. Hätte Dr.

uti temporalibus convenienter ad finem spiritualem. Sed hoc non spectat ad officium principum saecularium.

[1]) n. 13 pag. 56.

[2]) *Si potestas spiritualis non potest servare indemnem suam rempublicam, poterit cum auctoritate omnia facere necessaria ad illum finem; alias potestas esset manca et non sufficienter instructa ad suum finem* (ibid.).

Buschbell sich genauer mit Bellarmins Erörterungen bekannt gemacht, so würde er das Unrichtige seiner Behauptung bald erkannt haben. In der erwähnten Besprechung des „Staatslexikons" sagte ich, Bellarmin habe den sehr bezeichnenden Ausdruck „indirekte Gewalt" in das Kirchenrecht eingeführt, und das sei sein Verdienst. Ich möchte noch hinzufügen, daß selbst die Auffindung dieses Ausdruckes Bellarmin nicht sonderlich schwer werden konnte; der Ausdruck wurde ihm gewissermaßen in den Mund gelegt durch die früheren Autoren, z. B. Cajetan[1]), welche gesagt hatten: *Potestas Papae directe est respectu spiritualium ... ideo suae potestati duo conveniunt, primo quod non est directe respectu temporalium, secundo quod est respectu temporalium in ordine ad spiritualia.* Bellarmin hatte also dem *directe* nur das *indirecte* entgegenzusetzen.

So beruht die Lehre von der indirekten Gewalt auf der Grundwahrheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, daß die zeitlichen Güter nichts sind im Vergleiche zu den ewigen, daß der Mensch demnach bereit sein muß, auf alle zeitlichen Güter zu verzichten, wenn die Erlangung der ewigen Güter diesen Verzicht fordert. Damit ist das grundsätzliche Verhältnis der beiden Gewalten zueinander für immer festgelegt. Die von Dr. Buschbell so sehr betonte historische Entwicklung kann nur Bedeutung haben für Einzelfragen und Einzelangelegenheiten, die nach den verschiedenen Verhältnissen der einzelnen Länder verschieden gestaltet werden können.

Schlußbemerkungen zur Kontroverse über Molinismus und neutrale Vernunfttheologie

Von Johann Stufler S. J.—Innsbruck

Auf meine Abhandlung „Molinismus und neutrale Vernunfttheologie"[2]) hat DDr. K. Eschweiler von neuem eine Erwiderung veröffentlicht.[3]) Im Interesse der Sache, um die es sich handelt, halte ich es für angezeigt, auf dieselbe in möglichster Kürze einzugehen.

1. E. glaubt aus meiner Abhandlung herauslesen zu dürfen, ich hätte die in seinem Werke „Die zwei Wege der neueren Theologie" vertretene Grundthese, wenn auch nicht direkt gebilligt, so doch wenigstens als diskutabel erklärt und damit mein früheres ablehnendes Urteil „in einer literarisch möglichst unauffälligen Form" (B 160) zurückgenommen. Hierin hat sich E. getäuscht; ich habe weder ausdrücklich noch stillschweigend das Geringste zurückgenommen und sehe auch gegenwärtig keinen Grund, dies zu tun. E. verwechselt auch jetzt wieder, wie ich ihm schon in meiner Abhandlung vorgehalten habe, zwei ganz verschiedene Fragen: ob nämlich die Apologetik

[1]) Bei Bellarmin l. c. cap. IV n. 1.

[2]) Siehe diese Zeitschrift 51 (1927) 35—54.

[3]) Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen: Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge 4 (1927) 155—160. Diese Erwiderung wird von mir im folgenden stets mit B zitiert.

einen integrierenden Bestandteil der Dogmatik bildet, und ob sie eine eigene, von jener der Dogmatik verschiedene Methode befolgen müsse. Nur bezüglich der ersten Frage habe ich zum Schlusse gesagt, sie sei diskutabel, d. h. es könne jemand dieselbe in bejahendem oder verneinendem Sinne beantworten, ohne mit irgend einer kirchlichen Lehre in Konflikt zu geraten; die Stellungnahme zu dieser Frage hänge auch nicht davon ab, ob jemand Thomist oder Molinist sei, da sie mit den zwischen beiden Schulen bestehenden Lehrdifferenzen nichts zu tun habe. Ich fügte ferner noch bei, daß E., wenn er in seinem Werke nur diese Frage erörtert hätte, von meiner Seite unbehelligt geblieben wäre.

Anders verhält es sich mit der zweiten Frage, ob die Apologetik eine andere Methode erfordere als die Dogmatik. Es ist kirchliche Lehre, daß der Glaube ein *obsequium rationi consentaneum* sei, und daß die Vernunft dem Glauben vorausgehen und zu ihm führen müsse. Ein blinder Glaube wäre sowohl Gottes Ehre als des Menschen Würde abträglich. Muß aber der katholische Christ vernünftige Gründe haben, die ihm die Sicherheit geben, daß Gott, die erste Wahrheit, sich uns geoffenbart hat, dann muß auch eine Wissenschaft möglich sein, welche die Vernünftigkeit des Glaubens überzeugend systematisch begründet. Darüber besteht unter den Theologen keine Meinungsverschiedenheit; auch jene, welche für das einheitliche Wesen der Theologie eintreten und der Apologetik den Charakter einer selbständigen, der Dogmatik nicht untergeordneten Wissenschaft nicht zuerkennen wollen, erklären doch ausdrücklich, daß sie ihrer Methode nach rein rational sein und ihre Argumente aus der Vernunft, aus der Philosophie und Geschichte entnehmen muß.

Was ich nun in E.s Werk als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre von der Vernünftigkeit des katholischen Glaubens beanstandete, war nicht sein Eintreten für „das einheitliche Wesen der Theologie" oder für die Unterordnung der Fundamentaltheologie unter die Dogmatik, wie er in seiner Erwiderung behauptet, sondern der durch sein ganzes Werk sich hindurchziehende scharfe und verletzende Kampf gegen die traditionelle Apologetik, gegen die, wie er fälschlich sagt, gegen Glauben und Unglauben indifferente, neutrale, vom Glauben isolierte Vernunfttheologie, gegen das vom Glauben absehende theologische Verfahren, seine Behauptung, daß die Apologetik sich nicht rein philosophischer und historischer Beweise bedienen dürfe, und daß ihre Methode dogmatisch sein müsse. Ich habe in meiner Abhandlung eine Menge von Stellen aus seinem Werke angeführt, die ihrem Wortlaut nach nicht anders verstanden werden können. Diese Stellungnahme E.s gegen die katholische Apologetik, die nach seiner Meinung dem religiösen Indifferentismus und modernen Unglauben Tür und Tor öffnet, habe ich bekämpft und werde ich weiter bekämpfen. Es ist demnach unrichtig, daß ich mein früheres Urteil irgendwie zurückgenommen habe; ich halte dasselbe aufrecht, solange E. nicht den Beweis erbringt, daß seine Äußerungen in einem der kirchlichen Lehre entsprechenden Sinne ausgedeutet werden können. In seiner Erwiderung hat er nicht einmal einen Anlauf dazu gemacht.

2. Ich habe E. im zweiten und dritten Abschnitt meiner Abhandlung eine Reihe schwerer Irrtümer bezüglich des Molinismus und der wissenschaftlichen Apologetik nachgewiesen. U. a. habe ich gezeigt, daß er die

Ansicht des Suarez über die Glaubensanalyse unrichtig dargestellt hat, daß er fälschlich voraussetzt, der Molinismus verlange prinzipiell die Annahme des diskursiven Charakters des Glaubensassenses und weiche in der Lehre von der *possibilitas status naturae purae* von der thomistischen Auffassung ab, daß er die molinistische Erklärung vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit entstellt hat, daß er keinen richtigen Begriff hat von der Natur des methodischen Zweifels und infolgedessen der katholischen Apologetik unbegründeterweise die schwersten Vorwürfe macht. Was weiß E. auf alle diese Feststellungen zu erwidern? Gar nichts. Er findet kein Wort zu seiner Verteidigung, sondern begnügt sich mit dem einen Satze: „Dieser Rechtfertigungsversuch enthält eine Menge von neuen irrigen Behauptungen und willkürlichen Konstruktionen; besonders schade ist es aber, daß gerade an jenen Stellen, wo an den sachlichen Kern der Diskussion gerührt wird, an Stelle einer starken Argumentation sich nur ein starker Ton einstellt" (B 155). Dieser unbewiesene Satz ist alles, was E. auf diesen Teil meiner Abhandlung zu erwidern weiß.

3. E. hatte behauptet, daß Thomas unter dem natürlichen Verlangen nach der Gottschauung einen *appetitus inditus*, d. h. *innatus* verstehe. Dem habe ich entgegengehalten, daß alle angeseheneren Thomisten älterer und neuer Zeit diese Behauptung mit aller Entschiedenheit zurückweisen mit der Begründung, sie finde sich nicht bei Thomas, sondern bei seinem Gegner Scotus und sei mit der absoluten Gratuität der göttlichen Gnade unvereinbar. E. kann die von mir angeführten Thomistenzeugnisse nicht leugnen; um aber seinen eigenen, so ostentativ zur Schau getragenen Thomismus zu retten, verfällt er auf die Ausflucht, das natürliche Verlangen nach der Gottschauung sei ein *appetitus naturalis*, der zugleich ein *appetitus innatus* und *elicitus* sei: „Nun gilt aber von diesem *appetitus naturalis*, daß er ein *app. innatus* und *elicitus* zugleich sein kann, daß er es als natürliche Neigung von Geistformen sogar wesensnotwendig sein muß" (157). Wer in der thomistischen Philosophie bewandert ist, wird einen solchen Satz nie schreiben; denn es ist ein Unding, daß ein und derselbe *appetitus naturalis* zugleich *innatus* und *elicitus* sein kann. Denn der *appetitus innatus* kommt einem Wesen durch seine Form zu, ist von dieser Form nicht sachlich verschieden, sondern eine metaphysische Proprietät derselben und gehört demnach zum *actus primus;* der *appetitus elicitus* hingegen ist von der Wesensform sachlich verschieden, eine vorübergehende Tätigkeit des sinnlichen oder geistigen Strebevermögens und daher ein *actus secundus*. Da aber *actus primus* und *actus secundus* niemals identisch sein können, schließt es einen Widerspruch ein zu sagen, es könne ein *appetitus naturalis* zugleich ein *app. innatus* und *elicitus* sein. Was E. in die Irre geführt hat, dürfte wohl das sein, daß der Ausdruck *appetitus naturalis* bei Thomas und den Scholastikern überhaupt eine doppelte Bedeutung hat: einmal bezeichnet er den *appetitus innatus* oder *inditus*, der jedem Wesen, sei es körperlich oder sinnlich oder geistig, durch seine Natur oder Wesensform innewohnt; sodann wird er auch angewendet, um jene Tätigkeit *(actus elicitus)* des Strebevermögens zu bezeichnen, die wenigstens *quoad specificationem* nicht frei ist. Hören wir, was der große Thomaskommentator Caietan schreibt: „*Appetitus naturalis*

dupliciter sumi consuevit. Primo pro inclinatione a natura indita. Et sic non est actus aliquis elicitus, sed est velut actus primus habens naturalem habitudinem ad tale quid. Et talis appetitus invenitur in omnibus potentiis tam activis quam passivis, ut in litera dicitur. Secundo sumitur pro actu secundo, quo tenditur in praecognitum sic, quod non potest in oppositum tendi. Et haec est operatio appetitus animalis, sive intellectualis sive sensitivi. Ex eo enim, quod ad apprehensum ut sic immediate tendit, animalis appetitio est. Ex eo vero, quod determinatum est a natura ita ad hoc tale obiectum, quod non ad oppositum, naturale est; naturae enim est proprium determinatum esse ad unum" (In 1 q. 78 a. 1). Es gibt also einen *appetitus naturalis*, der *innatus* ist, und einen solchen, der *elicitus* ist; aber es ist unmöglich, daß derselbe *appetitus naturalis* zugleich *innatus* und *elicitus* ist. Hätte E. den Kommentar Caietans zu 1 q. 19 a. 1 gelesen, so hätte er gefunden, daß dieser sieben Gründe anführt, warum der *appetitus innatus* kein *elicitus* sein kann.

Das Gesagte dürfte einstweilen genügen zum Beweise, daß E. durch seine neue Ausflucht seine gefährliche Position nicht haltbarer gemacht, sondern vielmehr zum alten Irrtum einen neuen hinzugefügt hat. Er hat nun einmal das natürliche Verlangen nach der Gottschauung als einen *appetitus inditus* bezeichnet; und da dieser nie ein *appetitus elicitus* sein kann, bleiben alle Gründe aufrecht, die ich den bewährtesten Theologen entlehnte, um seine Ansicht zu bekämpfen. E. kündigt für eine nicht allzu ferne Zukunft eine Schrift an, in der er beweisen will, daß seine Lehre vom *desiderium naturale* der Gratuität der Gnade nicht den geringsten Eintrag tue. Wir wollen dieselbe ruhig abwarten und nur den Wunsch äußern, daß er, wenn er sich schon einmal auf dieses heikle und schlüpfrige Gebiet wagen will, vorher seine theologischen und philosophischen Begriffe einer peinlichen Revision unterziehe und in einem Stile schreibe, der dem Leser nicht soviele Rätsel zum Lösen aufgibt, wie z. B. jener, in dem die Anmerkung auf S. 158 abgefaßt ist.

* * *

Vorstehende Zeilen waren bereits geschrieben, als mir ein Aufsatz von P. Benedikt Baur O. S. B. in der Benedikt. Monatschrift 9 (1927) 187—199 zu Gesicht kam mit dem Titel: „Um Wesen und Weisen der Theologie", worin er dem Bonner Privatdozenten das höchste Lob spendet, um so mehr aber an seinen molinistischen Gegnern auszusetzen weiß.

An E. rühmt P. Baur „seine ausgedehnte Kenntnis der Scholastik, der inneren Unterschiede und Lehrgegensätze der verschiedenen Theologenschulen, der Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens der letzten Jahrhunderte, sowie eine hervorragende Gabe, die historischen und ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzudecken" (194). Sein Buch ist „ein epochemachendes Werk". „Daß er mit aller Entschiedenheit auf die unerläßliche Notwendigkeit hinweist, der dualistischen Theologie den Abschied zu geben, ist das unsterbliche Verdienst des Bonner Gelehrten . . . Es zeugt von einem seltenen theologischen Scharfsinn, wenn die Frage nach dem Wesen der Theologie auf die *potentia oboedientialis* und auf das *desiderium naturale in visionem essentiae divinae* — das natürliche Verlangen nach der

Schau des göttlichen Wesens zurückgeführt wird" (199). Fürwahr, ein höheres Lob hätte E. wohl kaum mehr erteilt werden können; est ist nur schade, daß P. Baur es vergessen hat, dasselbe zu rechtfertigen gegenüber jenen, die anderer Meinung sind. Mit bloßen Behauptungen widerlegt man keinen Gegner. Und da die Gegner E.s ihren Tadel sachlich begründeten und nachwiesen, daß er dem hl. Thomas eine Ansicht zuschrieb, die nach dem Urteil der hervorragendsten Thomisten seinem System fremd ist, die Gratuität der Gnade gefährdet und skotistisches Lehrgut ist, daß er die *analysis fidei* des Suarez falsch darstellte, daß er von der molinistischen Gnadenlehre eine ganz unrichtige Vorstellung hat, daß er die katholische Apologetik grundlos eines Dualismus bezichtigte, daß er nicht weiß, was methodischer Zweifel ist usw., fürchte ich sehr, daß die Lobsprüche auf E. bei vorurteilslosen Lesern nicht viel Eindruck machen werden.

Einen nicht viel größeren Erfolg dürfte P. Baur mit seiner Bekämpfung der molinistischen Gegner E.s erzielen. Er schreibt: „Um die zwei Wege entspann sich gleich nach ihrem Erscheinen ein auffallend heftiger Kampf. Das hochbedeutsame Buch muß im wesentlichen den Nagel auf den Kopf getroffen haben und Dinge gesagt haben, die manche Theologen nicht gern hörten" (197). Ein sonderbarer Schluß! Wenn jemand die Lehrmeinung einer Theologenschule angreift und diese dann heftig darauf reagiert, so ist dies nach P. Baur ein Zeichen, daß der Angreifer im wesentlichen den Nagel auf den Kopf getroffen und folglich recht hat. Wenn dem so ist, dann muß P. Baur auch zugeben, daß ich im wesentlichen den Nagel auf den Kopf getroffen habe, als ich in meinem Werke *De Deo operante* nachwies, daß die Darstellung der Konkurslehre des Aquinaten von seiten der Bannesianer unrichtig sei; denn sofort nach dessen Erscheinen begann ein äußerst heftiger Kampf. Und bestätigte dieser Kampf die Richtigkeit meiner Thomasauslegung, wie kam es dann, daß gerade P. Baur dieselbe nicht anerkennen wollte und sich auf die Seite der Bannesianer stellte (vgl. Bened. Monatschrift 6 [1924] 291)? Wo bleibt da die Logik?

Über meine Polemik mit E. weiß er nur zu berichten: „Diesem war es ein Leichtes, nachzuweisen, wie sehr ihn P. Stufler nach Sinn und Absicht mißverstanden hat" (197). Das ist ganz entschieden zu wenig; mit dieser unbewiesenen Behauptung wird es P. Baur nicht gelingen, E. zu rechtfertigen. Eine wissenschaftliche Kontroverse kann nicht durch einen einfachen Machtspruch, sondern nur durch Beweise entschieden werden.

Nach P. Baurs Meinung wären allerdings die Jesuiten keine kompetenten Richter in der Angelegenheit E.s; denn er schreibt: „Soviel ist sicher, daß jene Theologen dem Buche leichter Gerechtigkeit widerfahren lassen können, die nicht einer Ordensschule angehören, welche nun einmal den Molinismus pflichtmäßig zu vertreten hat" (198). E. hat den Molinismus mit einer Schärfe verurteilt, daß selbst ein der Ordenslehre der Gesellschaft Jesu fernstehender Theologe, der Redemptorist J. de Brandt schrieb: „*On ne se souvient pas d'avoir jamais vu la distinction entre le thomisme et le molinisme mise en une lumière si désavantageuse pour ce dernier.*"[1]) Nun

[1]) Revue d'histoire eccl. 23 (1927) 355. Der Verf. kommt zu einem wesentlich ungünstigeren Urteil über E. und sein Werk als P. Baur und macht schwere Bedenken geltend.

möchte man doch meinen, die Molinisten könnten am besten beurteilen, ob ihr System richtig erfaßt und dargestellt sei. Aber P. Baur ist anderer Meinung. Greifen aber die Molinisten den Thomismus an, dann verhält sich die Sache umgekehrt, d. h. nur die Thomisten sind kompetente Richter in eigener Sache und die Molinisten sind nicht fähig, die Grundlagen des Thomismus zu erfassen; denn so schreibt er über mein schon erwähntes Buch: „Wir anerkennen das Bestreben, das P. Stufler zu seiner Arbeit bestimmt hat. Wir anerkennen die Mühe, die er aufgewandt hat. Gleichwohl können seine Darlegungen uns in unserer Überzeugung nicht wankend machen, daß eine Reihe von hervorragenden Erklärern des hl. Thomas, vorzüglich jene, die der Dominikanerschule angehören, die Gedanken des Aquinaten über das Einwirken Gottes auf die Geschöpfe vollkommen richtig erfaßt haben."[1]) P. Baur mißt evident mit verschiedenem Maße, je nachdem er Thomisten oder Molinisten vor sich hat.

Über den Molinismus selbst äußert er sich also: „Daß der Molinismus in der Grundfrage der Theologie, in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur, gegenüber der Hochscholastik und insbesondere gegenüber St. Thomas ein Neues darstellt, dessen war sich Molina ebensogut bewußt wie sein Lehrer Fonseca, wie Tiphanus und Vasquez. Ihrem tiefsten Gehalt nach ist doch die *Concordia* des Molina nichts anderes als ein Auseinanderreißen, ein Sichgegenüberstellen, eine Trennung dessen, was in den Handlungen des Menschen das Werk der Gnade und das Werk des — der Gnade koordiniert, selbstmächtig gegenüberstehenden — freien Willens ist, und diese Trennung war der alten Theologie, insbesondere der Theologie des hl. Thomas von Aquin, vollkommen unvollziehbar. Wenn Eschweiler meint, daß der Molinismus damit, daß er den Menschen Gott gegenüber verselbständigt, in etwa auch vom Geist des Humanismus angesteckt ist, so hat er entschieden recht: auch das Neue, dessen sich Molina so laut rühmt, kommt keineswegs unvermittelt, ist kein *deus ex machina*" (198 f).

Soviele Sätze, soviele Irrtümer. Wohl bekennt Molina, daß er in der Konkurslehre vom hl. Thomas abweicht, und ist sich bewußt, daß er als erster den systematischen Versuch gemacht habe, die katholische Lehre vom Zusammenwirken der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit in vollkommene Harmonie zu bringen; aber er ist fest überzeugt und spricht dies unzählige Male aus, daß er in der Hauptsache den Spuren der hl. Väter und der mittelalterlichen Theologen folge und insbesondere in der Bekämpfung der Prädeterminationslehre den hl. Thomas auf seiner Seite habe. Er versichert uns: „*Et quidem doctores hispani, qui a viginti annis scripserunt . . , praedefinitiones praedeterminationesve ad singulos actus humanos invexerunt.*"[2]) Von Thomas aber sagt er: „*In quo plane nobiscum consentit, explodendas videlicet esse praefinitiones, quales illi constituunt, adversus quos hoc opere disputamus, per determinationem et applicationem voluntatis nostrae a Deo, ut velit aut nolit, quod eam velle aut nolle ipse voluerit, quod plane libertatem a nostra voluntate excludit.*"[3]) So sieht es mit dem angeblichen be-

[1]) Bened. Monatschr. 6 (1924) 291.

[2]) Conc. App. Resp. ad obi. II. Ed. Paris. 1876, p. 583 s.

[3]) Conc. q. 23 a. 4 et 5 m. 7; ed. cit. p. 477.

wußten Abweichen Molinas vom hl. Thomas aus. Er ist fest überzeugt, daß in der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade nicht er von Thomas abgegangen ist, sondern umgekehrt die Bannesianer eine gefährliche Neuerung eingeführt haben. Es ist leider nur zu wahr, daß die meisten Gegner Molinas über ihn aburteilen, ohne sein Werk gründlich studiert zu haben. Auch P. Baur hat sein Urteil über die Neuerungen der *Concordia* nicht aus dieser, sondern aus einer sehr trüben Quelle geschöpft, nämlich aus dem Werke Del Prados, wo auch die von P. Baur erwähnten Äußerungen des Fonseca, Tiphanus und Vasquez abgedruckt sind.[1])

Wie man dem Molinismus den Vorwurf machen kann, er sei ein Auseinanderreißen, eine Trennung dessen, was in den Heilswerken des Menschen Werk der Gnade und Werk des freien Willens ist, ist geradezu unbegreiflich. Denn nach ihm ist das Heilswerk nicht zum Teil, sondern ganz von Gott und ganz vom freien Willen. P. Baur verwechselt hier evident die *partialitas causae* mit der *partialitas effectus*. Auch lehrt der Molinismus nicht eine Verselbständigung des menschlichen Willens gegenüber Gott, da nach ihm der freie Wille von Gott keineswegs unabhängig ist, sondern nur durch sein Gnadengeschenk fähig ist, sein Heil zu wirken. Was er ablehnt, ist nur die aus sich unfehlbare Vorausbewegung des Willens durch die Gnade; und daß er in dieser Ablehnung mit dem hl. Thomas übereinstimmt, hat erst jüngstens kein geringerer als der Freiburger Dogmatikprofessor P. Marín-Sola O. P. mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. „Die Kirche", sagt er, „hat gegen Jansenius definiert: *Interiori gratiae aliquando resistitur*. Da tat sie nichts anderes, als daß sie eine tausendmal und in allen Formen von Thomas vorgetragene Lehre anwandte. In die thomistische Sprache übersetzt, kann diese Lehre der Kirche nur bedeuten: *Praemotioni Dei aliquando resistitur*, d. h. es gibt fehlbare Vorausbewegungen. Dies ist unendlich klarer als alle Spitzfindigkeiten über das göttliche Wissen."[2]) Die weittragende und verhängnisvolle Neuerung in der Frage der Wirksamkeit der göttlichen Gnade hat demnach nicht der Molinismus, sondern der Bannesianismus eingeführt; diese Neuerung ist unvollziehbar im Lehrsystem des hl. Thomas.

So viel zur Verteidigung des ungerecht angegriffenen Molinismus. Die Frage, ob die Theologie trotz ihrer Gliederung in viele Fächer eine einheitliche Wissenschaft ist, hat mit den Lehrunterschieden zwischen der bannesianischen und molinistischen Schule nicht das Geringste zu tun. Wenn P. Baur mit E. für den einheitlichen Charakter der Theologie eintreten will, mag er es tun; aber er schweife nicht ab zu einem Thema, das damit in keiner Beziehung steht.

[1]) N. del Prado, De Gratia et libero Arbitrio vol. III 301 s.

[2]) La Ciencia tomista 33 (1926) 387.

Alonso de la Fuente und die Exerzitien

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

1. Paul III hatte am 31. Juli 1548 die Exerzitien des hl. Ignatius empfohlen als *pietate et sanctitate plena*. Seine Empfehlung tat aber nicht sofort ihre Wirkung. Nach fast 30 Jahren noch findet ein studierter Herr in Spanien, Alonso de la Fuente, daß sie selbst, oder doch die in ihnen gelehrte Gebetsweise, abergläubisch und häretisch und — diabolischen Ursprungs sind.

Nun wenden wir nichts dagegen ein, daß man solche Dinge wieder ausgräbt und die Akten darüber veröffentlicht. Aber leider hat P. M. Baumgarten, der in der Theologischen Quartalschrift 107 (1927) 167—283 die Veröffentlichung bespricht und ergänzt, einen Kommentar hinzugefügt, der die Exerzitien und den hl. Ignatius in falschem Licht erscheinen läßt, und deshalb zu einigen Gegenbemerkungen herausfordert. So heißt es a. a. O. 280:

„Nach der Anweisung des berühmten Generalsekretärs der Gesellschaft, Polanco, sollten die Obern darauf sehen, daß sie nur diejenigen zu den Exerzitien zulassen dürften, von denen man mit Grund annehmen könnte, daß sie nachher der Gesellschaft Jesu beitreten würden; daran kann man sehen, welchem Hauptzweck sie damals dienen sollten, und diesen Befehl gab Polanco im ausdrücklichen Auftrag Loyolas. Man vergleiche dazu Chronicon IV, 278 und öfter."

Wir haben Chron. IV, 278 verglichen, es steht dort keine Silbe von dem, was B. da gefunden haben will. Auf derselben Seite der Quartalschrift findet sich ein zweites Zitat aus Ludwig von Granada. Wir haben es nachgeschlagen in der Übersetzung von J. Ecker (Über Gebet und Betrachtung II, Freiburg o. J. [1912], 291); es enthält wiederum nichts von dem, was B. dort uns suchen heißt. Doch lassen wir das einstweilen. Ist es sachlich richtig, was B. behauptet?

In der Stelle, die hier zu zitieren war,[1]) sind zweierlei Exerzitien unterschieden: die vollständigen, die vier Wochen, also 30 Tage umfassen, und solche, die nur einige Übungen aus der ersten dieser vier Wochen, d. h. einige Betrachtungen über die vier letzten Dinge des Menschen usw. umfassen. Nicht von der letztern Art, sondern nur von den 30tägigen Exerzitien sagt Ignatius, a) man solle sie nur solchen geben, die sich dafür in die Einsamkeit zurückziehen; b) nur solchen, die entweder für die Gesellschaft Jesu tauglich sind, oder von denen viel Nutzen zu erhoffen ist. Die Exerzitien der ersten Woche aber soll man so oft geben, daß man alle acht Tage darüber an Ignatius schreiben soll. B. behauptet also von den Exerzitien im allgemeinen, was nur von den selten gegebenen 30tägigen gilt. Daß auch bei diesen der Exerzitienmeister den Exerzitanten nicht zum Ein-

[1]) *que no diesen todos los exercitios, si no es a los que se ensierran; y aun destos, á personas aptas para nuestro instituto, ó de quien mucho fructo se spera. Para los otros, que den los de la primera semana y algunos pocos más.* Polanco an Domenech am 15. Sept. 1548, Monumenta Ignatiana ser. 1 II 231. Ebenso an Phil. Leerno am 3. Febr. 1554, ebd. VI 281, und an den ganzen Orden am 18. Juni 1554, ebd. VII 135.

tritt in den Orden bestimmen darf, werden wir gleich zeigen. Es ist nur gesagt, daß die vollständigen Exerzitien ein gewisses Maß von Geistesfähigkeiten voraussetzen, nämlich ein solches, wie es zur Aufnahme in den Orden erfordert wird. — In seinen Ordenskonstitutionen sagt Ignatius von den Exerzitien: *In universum loquendo, quae ad primam hebdomadam pertinent, tantum tradantur. Quando vero omnia tradentur, raris hominibus, vel qui de vitae suae statu deliberare velint, tradi oportebit.*[1]) — Hören wir B. weiter:

„Zudem betonte Ignatius immer wieder, daß es auf den Leiter der Exerzitien und dessen vollste Beherrschung des Exerzitanten ankäme, sonst seien die Übungen völlig umsonst. Und dieser Herrschaft [so!] des Exerzitienmeisters muß die freiwillige und vollkommene Hingabe des andern entsprechen bis in die kleinsten Einzelheiten hinein. Alles andere mögen sein und sind auch Exerzitien, aber nicht jene des Ignatius aus der ersten Zeit."

Was sagt Ignatius über die „Herrschaft" des Exerzitienmeisters? Im Exerzitienbuch lautet die 15. sogenannte *annotatio:*

„Der Exerzitienmeister darf den Exerzitanten zum Stand der evangelischen Armut oder zu einem Gelübde nicht mehr als zum Gegenteil, und zu dem einen Lebensstand oder der einen Lebensweise nicht mehr als zu einem andern beeinflussen. Denn außer den Exerzitien können wir ja freilich erlaubter und verdienstlicher Weise diejenigen, die nach vernünftigem Urteil die nötige Fähigkeit besitzen, bewegen zur Wahl der Enthaltsamkeit, der Jungfräulichkeit, des Ordensstandes und von allem, was zur evangelischen Vollkommenheit gehört. In den Exerzitien aber ist es passender und viel besser, daß, indem man den Willen Gottes sucht, der Schöpfer und Herr selbst der ihm hingegebenen Seele sich mitteile, sie umfassend zu seiner Liebe und zu seinem Lob, und sie vorbereite für den Weg, auf dem sie fürder ihm besser dienen kann. Der Exerzitienmeister soll also nicht nach einer bestimmten Richtung drängen und sich weder auf die eine noch die andere Seite neigen *(ny se incline a la una parte, ny a la otra)*, sondern er soll sich in der Mitte halten wie das Zünglein an der Wage, und den Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer unmittelbar handeln lassen."

In der 17. *annotatio* heißt es, der Exerzitienmeister solle nicht in die Kenntnis der Gedanken und Sünden des Exerzitanten einzudringen suchen, sondern nur sich vergewissern, ob es ihm in den Betrachtungen gut oder schlecht geht, damit er in der Vorlegung des Betrachtungsstoffes darau Rücksicht nehmen kann.

B. behauptet S. 279, die Exerzitien zur Zeit des hl. Ignatius seien etwas ganz anderes gewesen als die heutigen. Hatte man also damals ein anderes Exerzitienbuch als heute? Das nicht, und so waren denn die damaligen Exerzitien in allem wesentlichen dasselbe wie heute. Wahr ist, daß man im Anfang, als die Exerzitien noch etwas Neues waren, sich mit gewaltigem Eifer in sie hineinwarf. Man stand eben im Zeitalter der Entdeckungsfahrten, in denen Spanier und Portugiesen in Heldentaten und Entbehrungen Unglaubliches auf sich nahmen, und wenn sie sich dem Geistlichen zuwandten, so taten sie auch hier, was ein entnervtes Geschlecht

[1]) Pars IV cap. 8 decl. E: Institutum S. J. II, Florenz 1893, 71.

grausen läßt. Niemand machte damals Exerzitien, der nicht mehrere Tage auf alle Nahrung verzichtete, und das galt als ganz selbstverständlich, man brauchte das nicht eigens jemand nahe zu legen.[1]) Ignatius selbst hatte anfangs gar kein Bedenken, derartiges zu erlauben, später sagt er, solches Fasten würde er für nicht mehr als einen Tag zugeben, und auch das nur bei durchaus kräftigen Naturen.[2])

Wenn der hl. Ignatius († 1556) schon selbst im spätern Leben solche Strengheiten nicht mehr billigte, so folgt, daß B. mit Unrecht sie noch zur Zeit Gregors XIII (1572—85) voraussetzt, und daraus erklärlich machen will, daß jener Alonso de la Fuente sich gegen die Exerzitien ereiferte. Es würde also nicht zur Sache gehören, wenn derartiges sich wirklich fände „in den Briefen und Schriften des Pierre Fabre, in Chronicon, in der Vita Ignatii des Rivadeneira, in den Monumenta Ignatiana, in den *additiones* zu den Exerzitien" etc. Denn alle diese Quellen berichten nur über die Zeit des hl. Ignatius, schließen mit dem Jahr 1556 ab und beweisen nichts für die Zeit des Alonso de la Fuente. Die *additiones* gehören übrigens zum Exerzitienbuch und fallen unter das kirchliche Urteil, daß sie *pietate et sanctitate plena* sind.

2. Das wäre nun eigentlich als Antwort auf B.s Ausführungen übergenug. Aber fragen wir noch weiter: wer war Alonso de la Fuente und welches Gewicht kommt seinen Aussagen zu?

Große Männer pflegen Schule zu machen, und es bleibt dann meist nicht aus, daß sie Nachahmung finden in dem Punkt, in dem die Nachahmung am leichtesten ist, in ihren Fehlern. So ist es dem großen Theologen Melchior Cano ergangen; seine ungerechten Angriffe auf die Gesellschaft Jesu weckten ein Echo bei einzelnen seiner Ordensbrüder. Aber freilich nur auf kurze Zeit, der Dominikanerorden als solcher hatte mit diesen Verirrungen nichts zu tun.

Wohl am weitesten ging in den Anklagen gegen die Jesuiten ein Dominikaner zu Llerena in Extremadura Alonso de la Fuente.[3]) Er predigte auf offener Kanzel gegen den neuen Orden, und als 1575 ein Jesuit ebenfalls auf der Kanzel seine Anschuldigungen abwehrte, holte de la Fuente zu einem schärferen Schlag aus. Damals trieb die Sekte der Alumbrados in Spanien ihr Unwesen, es waren das Vereinigungen von Pseudo-Mystikern, die sich den größten Abscheulichkeiten ergaben und sie mit einem religiösen Mäntelchen zu rechtfertigen suchten. De la Fuente war diesen Alumbrados auf die Spur gekommen, hatte sie bei der Inquisition von Llerena angezeigt und suchte nun die Jesuiten in die Sache zu verwickeln. In drei Denkschriften führte er aus, die Gebetsweise, die von dem neuen Orden vertreten werde, sei Schuld an den Verirrungen der Alumbrados, die Jesuiten kämen dadurch zu einer Unmasse von Ideen, Visionen usw., die offenbar ein Werk des Satans seien. Außerdem trieben sie Zauberei und ständen in Bund mit

[1]) Memoriale P. Consalvii, Mon. Ign. ser. 4 I 303.

[2]) *que agora esto no ne atrevería á consentillo más de un dia á algún subiecto rezio.* Ebd.

[3]) Vgl. Ant. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España, III, Madrid 1909, 58—64.

dem Teufel.[1]) Die Gebetsweise der Jesuiten aber stammt nach ihm von dem großen Dominikaner Luis de Granada, bei dem auch M. Cano schon Anklänge an die Alumbrados entdeckt hatte.[2])

Das Urteil ist wohl nicht unberechtigt, daß im Kopf des armen Fray Alonso nicht mehr alles richtig war. So scheinen auch die spanischen Jesuiten und der Ordensgeneral die Sache aufgefaßt zu haben, denn sie waren der Ansicht, man solle auf Fuentes Denkschriften überhaupt nicht antworten.[3]) Trotzdem zog damals die Angelegenheit weite Kreise, die Inquisition von Portugal und Spanien, König Philipp II und der Papst wurden damit behelligt. Statt nämlich seine Anklagen vor das Gericht zu bringen, vor dem die Alumbrados-Sache schon anhängig war, nämlich dem von Llerena, versuchte de la Fuente sein Glück in Lissabon bei dem Kardinal-Infanten Enrique. Hier kam er jedoch an den Unrechten. Sobald Enrique Kenntnis von Fuentes schriftlichen und mündlichen Verleumdungen erlangt hatte, beschloß er, den Schuldigen exemplarisch zu bestrafen, und da Fuente zeitig die Flucht ergriff, wandte er sich nach Madrid an Philipp II, den dortigen päpstlichen Nuntius und den Großinquisitor. Die Strafe, die von der spanischen Inquisition über Fuente verhängt wurde, Einschließung in einem Kloster zu Sevilla, schien dem Kardinal-Infanten nicht genügend, er schrieb an den Papst, damit in dessen Namen der spanische Nuntius das Urteil spreche und der Gesellschaft Jesu voller Ehrenersatz geleistet werde. Er drang damit freilich nicht durch, denn Philipp II fürchtete, es möchte seiner geliebten Inquisition abträglich sein, wenn ihr Urteil durch päpstlichen Spruch verbessert würde. De la Fuente starb bald darauf in seinem Kloster zu Sevilla und mit ihm schienen auch seine Denkschriften begraben.

Einige Fragen. War es wirklich der Mühe wert, die Verleumdungen des bedauernswerten Frate *in extenso* zu drucken, da doch Astráin einen völlig genügenden Auszug gegeben hatte? War Fuente wirklich, was B. S. 280 aus ihm macht, ein „sonst scharfsinniger und gut beobachtender Ankläger"? Und da B. den Astráin zu kennen scheint, war es recht von ihm, daß er seinen Lesern nichts von dem bekannt gibt, was wir eben aus Fuentes Lebensgeschichte mitteilten?

3. Eine weitere Frage: woher bezieht B. seine Bemerkungen über die älteste Geschichte der Exerzitien? Er verweist S. 279 an der bereits oben S. 564 mitgeteilten Stelle auf die Quellen zur Urgeschichte der Gesellschaft Jesu, d. h. auf ein paar Dutzend gewichtiger Bände in Lexikonformat. Großartige Belesenheit, wird da mancher denken! Aber die Bewunderung mindert sich, wenn man entdeckt, daß B. nichts beibringt, was nicht in Mir's Jesuitengeschichte sich findet.

[1]) *Vienen á sentir infinidad de sentimientos diabólicos, visiones y revelaciones y efectos prodigiosísimos que son manifiesta obra de Satanás. Y no es esto sólo, sino que se colige ser magos y hechiceros y tienen pacto con el demonio.* Ebd. 59. Weitere Inhaltsangabe der Denkschriften ebd. 59—61. Vgl. Mir, Los alumbrados de Extremadura, in Rev. de Archivos 1903—1905.

[2]) Ebd. I (1902) 322 A. 2: Er findet bei ihm *errores graves que tienen un cierto sabor de la herejia de los Alumbrados.* Vgl. Fermín Caballero, M. Cano, Madrid 1871, 597; Auszug bei F. H. Reusch, Index I 588.

[3]) Astráin III 63 f.

Dort liest man I 502 der französischen Übersetzung (Paris 1922) das Zitat Chron. IV 278 (bei B. 280, s. oben 562); bei Mir ist das Zitat richtig, bei B. unrichtig, da er es aus Versehen zu einer falschen Sache zieht. B.s Verweis auf Ludwig von Granada (s. oben 562) steht bei Mir I 508, nur stellt B. die Beziehung der Stelle auf die Exerzitien als sicher hin, während Mir sich zweifelnd ausdrückt. Aus Mir 494 stammt die Jahreszahl 1620 als ungefährer Termin für die Gruppenexerzitien (= B. 279), aus Mir 502 die Behauptung, die Exerzitien seien ursprünglich nur solchen gegeben worden, die man für den Orden gewinnen wollte. Aber allerdings sagt Mir a. a. O.: *Les exercices entiers . . . doivent être réservés à ceux qui montrent quelques aptitudes à entrer dans la Compagnie.* B. hat augenscheinlich nicht verstanden, was die „vollständigen" Exerzitien sind und ist so zu völlig irriger Wiedergabe seines Gewährsmannes gekommen.

Von Mir hat B. die ganze Einstellung gegenüber den Exerzitien übernommen. Mir, ein ehemaliger Jesuit, Mitarbeiter an den jetzt überholten Cartas de S. Ignacio, Mitglied der spanischen Akademie — aber freilich nicht wegen seiner Geschichtskenntnis, sondern wegen seines glänzenden spanischen Stils —, benutzte seine Kenntnis in Jesuitendingen und seine stilistische Gewandtheit, um in seiner „innern" Geschichte der Gesellschaft Jesu dem verlassenen Orden Schwierigkeiten zu machen, deren zutage liegende Tendenz sein Erzeugnis auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher brachte. Die Exerzitien, weil kirchlich gebilligt, hütete er sich direkt anzugreifen, denn er war vom Glauben nicht abgefallen. Er wählte seinen Standpunkt so, daß er die heutigen Exerzitien als etwas ganz anderes bezeichnete als das, was sie ursprünglich und nach der Absicht des hl. Ignatius gewesen seien. *Rien,* so beginnt er seine Ausführungen S. 490, *n'est plus éloigné de la pensée réelle des Exercices, tels que les entendait Saint Ignace, que l'idée qu'on se fait généralement d'eux aujourd'hui.* B. folgt darin seiner Quelle.

Noch ein bezeichnender Beweis für B.s Abhängigkeit von Mir. B. schreibt 279:

„Man lese einmal die Darstellung, die Jeronimo Nadal von seinen Exerzitien, die er am 5. November 1545 begann, niedergeschrieben hat, dann hat man einen klaren Begriff von der geistigen und körperlichen Inanspruchnahme schier unglaublicher Art, die damals mit den Exerzitien verbunden war. Ignatius selbst fürchtete, daß, wenn die Krisis Nadals nicht bald vorübergehe, er den Verstand verlieren werde."

So B.; als Quelle gibt er den eigenen Bericht Nadals an. Sehen wir also diesen Bericht.

Nadal machte seine Exerzitien, um eine Entscheidung über sein künftiges Leben zu treffen. Er erzählt nun, anfangs sei ihm alles gut vonstatten gegangen; als er aber die Entscheidnng wirklich treffen sollte, sei er so verwirrt und zerstreut gewesen, daß er weder geistig noch körperlich sich zu helfen wußte, der Verstand sei verfinstert, der Wille unentschlossen und widerspenstisch, der Leib durch Magen- und Kopfschmerzen sowie durch Fieber belästigt gewesen. Trotz aller Anläufe konnte er nicht zu einem Entschluß kommen, so daß sein Exerzitienmeister Domenech den Mut verlor und dazu riet, das scheinbar aussichtslose Unternehmen abzubrechen. Beim

letzten Versuch, zu dem Nadal sich noch aufraffte, aber gab sich alles und stellte sich völlige Klarheit ein.[1])

So der Bericht, auf den B. uns verweist. Seine wirkliche Quelle ist anderswo zu suchen. Mir (S. 19) beschreibt Nadals Zustand mit folgenden Farben:

Sein Verstand war in eine Art Stupidität gefallen, seine Gesichtszüge waren entstellt, aus seinem Antlitz wich alle Farbe, seine Augen wurden gläsern und traten aus den Höhlen. Er war so weit gekommen, daß Ignatius selbst fürchtete, wenn diese Krise noch länger dauere, könne der Patient den Verstand verlieren und zuletzt noch närrisch werden. So gestand der General es dem P. Domenech, nach dem Zeugnis des P. Nadal selbst."

Nun zitiert aber Mir dafür außer Nadals Ephemerides, die nicht zur Sache gehören, nichts weiter als Epistolae Natalis I, 1—125, also den oben mitgeteilten Bericht, in dem von den gläsernen Augen und dem Verrücktwerden schlechterdings gar nichts zu finden ist. Wir müssen also die ganze Schilderung einstweilen als bloßes Phantasiestück erklären. Wir werden an B. einen Abzug unserer Ausführungen übersenden. Kann er uns sagen, wo die Geschichte vom Verrücktwerden sich belegen läßt, so wollen wir das weitere sehen, kann er das nicht, so bleibt der Vorwurf auf ihm sitzen, daß er hier Phantasiebilder als Geschichte verkauft.

4. Noch einige Bemerkungen zur Richtigstellung.

Die Exerzitien, meint B., seien ursprünglich nur an einzelne gegeben worden, erst 1620 habe sich das geändert. In Wirklichkeit finden sich gemeinsame Exerzitien schon zur Zeit des hl. Ignatius. Den Klosterfrauen, schreibt er, könne man, um Zeit zu gewinnen, die Exerzitien so geben, daß man sie einer einzigen von ihnen mitteile, die sie dann ihren Ordensschwestern vortrage, oder man könne sie vielen gemeinsam geben: *che si dessino a molte insieme*[2]). Nadal sagt: *Saepe numero* (so!) *sunt data exercitia non solum singularibus monachis, sed integris monasteriis.*[3]) Vom 16. bis 23. August 1557 machten im Römischen Kolleg etwa 26 Studierende die Exerzitien zu gleicher Zeit[4]) etc. Mir beruft sich für die Jahreszahl 1620 auf die Lebensbeschreibung des P. Franz Aguado († 1654) von Alonso de Andrade (1658). Allein von Aguado wird nur berichtet, daß er in Alcalà eine Art von Exerzitienhaus einrichtete.[5])

---

[1]) *Verum ubi veni ad electionem, fui adeo perturbatus, adeo dissipatus, ut nec mente nec corpore consisterem: mens obscura, voluntas sterilis et obstinata, corpus et e stomacho et e capite et e febri afflictum: scripseram quidem multa ex utraque ratione electionis, nulla tamen ratione poteram quidquam definire, res adeo redierat, ut plane videretur despondere animum Domenecus.* Epistolae P. Hieronymi Nadal I, Madrid 1898, 17.

[2]) An Paul Achilli am 19. Juni 1555: Mon. Ignatiana ser. 1 IX 220.

[3]) Epistolae IV (1905) 667.

[4]) Polanco, Ephemerides: Polanci Complementa II 604.

[5]) *In Alcalà introdusse il dar esercizj spirituali agli esterni d'ogni stato in commune. Venti cammere a questo fine teneva all'ordine per venti persone per volta. Finita una muta dava principio all'altra, e ciò nel tempo della Quaresima.*

Von B. teilten wir oben eine Bemerkung mit über Ludwig von Granadas Stellung zu den Exerzitien, mit deren Methode der große Aszet nicht einverstanden gewesen wäre. Dazu ist zu vergleichen, was sich in einem 1614 gedruckten spanischen Büchlein findet: *„Pater Magister Frater Ludovicus Granata, speculum ordinis Praedicatorum, dicere solebat sese in exercitiis* [des hl. Ignatius] *tam illustre doctrinae spiritualis lumen esse nactum, ut aetas scribendo non sit, quod Deus tunc ad intelligendum contribuerit.“*[1]) Der Verfasser, ein irischer Jesuit, der in Spanien lebte, ist ein durchaus zuverlässiger Mann. Zudem klingt Granadas Anleitung zum Betrachten so stark an den hl. Ignatius an, daß er dessen Gebetsmethode nicht verurteilen konnte, ohne sich selbst mit zu treffen, und daß nach einem Kenner Granadas eine Benutzung des Exerzitienbuches durch Grnada sehr wahrscheinlich ist.[2]) Wo Mir I 508 das oben S. 562 berührte Zitat aus Ludwig von Granada vorlegt, begegnet ihm ein kleiner Druckfehler. Er zitiert aus Granadas Schrift vom Gebet II c. 5 par. 18. Glücklicher Weise führt er aber die Stelle im Wortlaut an, woraus man sieht, daß es statt 18 heißen muß: 16 (= Ecker a. a. O. 236). Merkwürdig, oder auch nicht merkwürdig ist es nun, daß bei B. derselbe Druckfehler unterläuft. Mit den Exerzitien hat die Stelle nichts zu tun.

5. Noch ein paar Worte über ein Schriftchen, das B. zu Anfang seines Aufsatzes anpreist. Es handelt sich um folgendes. Der Ordensgeneral Aquaviva ließ die sog. Ordinationes Generalium drucken; es ist das eine Sammlung von Vorschriften über sehr verschiedene Gegenstände, die sich als notwendig oder nützlich herausgestellt hatten. Nun wurden aber vier Punkte in dem gedruckten Buch in Rom beanstandet, und die beanstandeten Punkte in einem eigenen Breve namhaft gemacht. Aquaviva bat nun, man möge das Breve nicht veröffentlichen, sondern erlauben, daß die Ordinationes in verbesserter Gestalt neu gedruckt würden. Es wurde ihm das zugestanden, freilich aber kostete ihn diese Erlaubnis eine Reihe von Briefen und Eingaben. Das Breve, von dem sich ein Abdruck erhalten hat, samt den erwähnten Schreiben, sind in jenem Schriftchen veröffentlicht.

Il bene che da questi esercizj ne proveniva, oltre il particolare, era il riformarsene delle intere famiglie, tribunali e communitadi. Patrignani, Menologio I, 15 gen., Venedig 1730, 141.

[1]) Petrus Manrique (William Bathe S. J.), Sacra Tempe, seu de sacro exercitiorum secessu (latein. Ubersetzung), Ingolstadt 1622, Neudruck Enghien 1910, 59. Vgl. Imago primi saeculi 331; Claudius Clemens, Musei s. bibliothecae extructio, Lyon 1635, 272.

[2]) *Sa méthode simplifia celle de saint Ignace et la mit plus à la portée des fidèles.* M.-H. Lavocat: Dictionnaire de théol. cath. IX, 958. Daß die Aszese und Gebetsweise bei Luis de Granada dieselbe ist, wie bei Ignatius, sagt auch Granadas Lebensbeschreiber Luis Muñoz: *La doctrina toda del Padre Maestro Fray Luis, el modo de encaminar las almas, la practica de oracion y las virtudes, conforme en todo con lo que esta santa Religion* (des hl. Ignatius) *ha siempre enseñado y practicado en los suyos, y en las personas que están en su direction.* Vida y virtudes del venerable varón el Padre Maestro F.r Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo, libr. 3 c. 4, Abdruck Madrid 1782, 467.

Gegen die Veröffentlichung dieser Schriftstücke ist wiederum nichts zu erinnern, das Lob aber, das B. dem Verfasser — sein Name ist leicht zu erraten — mit vollen Händen spendet, müssen wir etwas einschränken. Denn a) da es sich um eine Frage der Bibliographie handelt, so war unbedingt Sommervogels Jesuitenbibliographie nachzuschlagen. Dort hätte B. gefunden, daß im Wesentlichen die ganze Sache schon längst bekannt ist. Sommervogel gibt V, 109 ff eine Inhaltsangabe der Ordinationes und ein Verzeichnis der Änderungen in der zweiten Ausgabe mit der Schlußbemerkung (col. 111): *Tels sont les principaux changements introduits dans cette édition . . . Ils avaient été imposés en 1595 par Clément VIII: ce sont les num. 3. 5. et 6.*

b) Es ist nicht richtig, daß zu Clemens VIII Zeit eine neue Ausgabe der Ordinationes nicht erschienen sei. Die neue Ausgabe erschien *Neapoli apud Tarquinium Longum 1603*, nicht erst Romae 1606. Die Ausstellungen an den Ordinationes enthalten übrigens nichts, was ein schlechtes Licht auf den Orden würfe.

6. B. teilt einiges mit über die Prüfung, der Granadas Schriften auf dem Trienter Konzil unterzogen wurden. Nur hätten wir Aufschluß über die Frage gewünscht, ob nun wirklich Pius IV Granadas Werke durch ein Breve belobt habe? Unseres Erachtens ist die Frage zu verneinen. Pius IV gedachte Granada öffentlich zu beloben, hat es aber tatsächlich nicht getan; sein Breve wurde entworfen, aber fast sicher nicht veröffentlicht. Was B. beibringt, beweist die Veröffentlichung nicht, eher das Gegenteil. Gregor XIII hat durch Breve vom 21. Juli 1582 ausgeführt, was Pius IV nur zu tun vorhatte, und es wäre kaum denkbar, daß er des Breves seines Vorgängers keine Erwähnung tat, wenn ein solches vorlag. Gregors XIII Breve wurde hervorgerufen durch ein Schreiben Carlo Borromeos vom 28. Juni 1582. Um seine Bitte zu unterstützen, verweist der hl. Carl auf Kardinal Paleotto, der über Granada gerade so urteile wie er selbst, auf die Erkundigungen, die der Papst bei seinen früheren Vertretern in Spanien einziehen könne, auf ein ähnliches Belobigungsbreve für Laurentius Surius durch Pius V. Hätte der Kardinal von Mailand hier nicht auch das Breve Pius' IV angezogen, wenn ihm ein solches bekannt gewesen wäre?[1])

Nach Lavocat war es Granada selbst, der von seiner Verurteilung durch den spanischen Index ans Konzil von Trient Berufung einlegte; daß diese der portugiesische Gesandte in die Hand nahm, erklärt sich daraus, daß Granada damals zur portugiesischen Dominikanerprovinz gehörte. *En mars 1564*, sagt Lavocat, *les éloges du concile et du pape cassent l'arrêt infamant de l'Inquisition.* Die Sache war also auch vor B. im Wesen schon bekannt.

Ebenso war durch Astráin bereits B.s Mitteilung aus den spanischen Nuntiaturberichten IX, 175 bekannt. Die Aktenstücke ebd. X 222. 254 finden sich bei Astráin benutzt, wurden aber von B. übersehen. Neu ist also schließlich nur die Mitteilung aus Spoglio Borghese, denn die Denkschriften des Fray Alonso benutzte Astráin schon aus andern Abschriften.

[1]) Vgl. die Schreiben Borromeos und Gregors XIII, etwa in der Übersetzung bei Maurus Ilmberger O. S. B., Granadas Betrachtungen übersetzt, Regensburg 1909, S. IX ff. XII ff. [2]) Dict. de Théol. cath. IX, 954.

Aus der Welt des neueren Okkultismus

Eine Literaturschau

Von Alois Gatterer S. J.—Innsbruck

Der Zug zum Geheimnisvollen, Verborgenen, der längstvergangenen Zeiten eigen war, ist auch gegenwärtig wieder in ungeahnter Stärke erwacht. Die ihm folgen, sind aber heutzutage nicht mehr wie früher ausschließlich Diener minderwertigen Aberglaubens wie Sterndeuter, Alchimisten, Wahrsager und Totenbeschwörer — Leute, die freilich auch unserer aufgeklärten Zeit keineswegs fehlen, — sondern auch nicht wenige ernste Gelehrte und Forscher. Der sogenannte wissenschaftliche Okkultismus, den sie vertreten, betrachtet es als seine Hauptaufgabe, jene verborgenen intelligenten Kräfte und Wirkungen zu erforschen, die wenigstens bis heute noch nicht auf bekannte natürliche Ursachen zurückgeführt werden konnten. Dahin gehört eine große Zahl von Spontan- und Experimentalerscheinungen, wie Fernbewegung, Phantombildung (Materialisation), Telepathie, Hellsehen in Raum und Zeit, mit einem Worte ein Gebiet, das vielfach in enger Beziehung steht zu den wichtigen Kapiteln der Dogmatik und Apologetik über Wunder und Weissagungen. Insofern dann noch die spiritistische Gedankenwelt vielfach ins Okkulte hineinspielt, wird natürlich auch die Eschatologie dem Gebiete Aufmerksamkeit und Beachtung schenken müssen. Die Bedeutung für die katholische Moralphilosophie liegt ohnehin auf der Hand.

Bei diesem Stande der Dinge ist es daher nicht verwunderlich, wenn eine immer steigende Anzahl katholischer Forscher zu diesen aktuellen wissenschaftlichen und ethisch-religiösen Zeitproblemen Stellung nimmt, um sich mit dem Tatsachenmateriale, besonders aber mit den üppig wuchernden modernen okkulten Theorien auseinanderzusetzen.

Die folgende Übersicht sucht nun an der Hand der besten Autoren ein möglichst getreues Bild der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage zu zeichnen. Um Ordnung in das Ganze zu bringen, empfiehlt es sich, zuerst den wissenschaftlichen Okkultismus, dann den ethisch-religiösen (Spiritismus) vorzunehmen und in diesen beiden Gruppen die Werke nichtkatholischer Autoren von denen katholischer Richtung gesondert zu behandeln. Auch soll überall möglichst klar die Stellung zu den beiden Problemgruppen (Tatsachenfrage und Theorie derselben) hervorgehoben werden.[1])

I. Wissenschaftlicher Okkultismus

a) Werke nichtkatholischer Richtung

Zunächst einige wichtige neuere Erscheinungen, die eine positiv bejahende Stellung zur Tatsachenfrage einnehmen.

[1]) An dieser Stelle sei auf einen ausführlichen (über 300 Werke enthaltenden) Literaturnachweis im eben erschienenen 1. u. 2. Hefte des II. Bandes der Schriftenreihe „Philosophie und Grenzwissenschaften" aufmerksam gemacht: „Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie." Von Alois Gatterer S. J. 8° (VIII u. 175 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. M 6.—, S 10.—.

Eine gediegene und gründliche Arbeit über Spontan- und Spukphänomene verdanken wir J. Illig: **Ewiges Schweigen —?** Ein Blick in die Tiefen der Menschenseele und ein Versuch zur Deutung ihrer Rätsel. 8° (345 S.) Stuttgart 1924, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. M 5.—, geb. M 7.—. — Gestützt auf ein reiches Tatsachenmaterial, das kritisch ausgewählten und sorgfältig nachgeprüften Berichten und nicht zum kleinsten Teil den persönlichen Erlebnissen des Verfassers entnommen ist, sucht I. den strengen Beweis zu führen, daß unser besseres Ich, die Seele, den physischen Tod überlebe. Unter den mannigfachen Spukerscheinungen sind nach ihm besonders jene beweiskräftig, die viele Jahrzehnte lang an ein und denselben Ort gebunden erscheinen und daher nicht restlos medialen Ursprungs sein können. Beim Lesen des Werkes, das auch stilistisch eine hervorragende Leistung darstellt, kommt man tatsächlich zur Überzeugung, daß dem Verfasser sein Vorhaben geglückt ist und seine Arbeit daher eine dankenswerte Bereicherung der Argumente für die Unsterblichkeit der Menschenseele darstellt. Seine Ausführungen über den sogenannten Monoïdeismus, d. h. einen traumhaften Zustand, in dem sich die Seelen der Abgeschiedenen befinden sollen, sind freilich weder rein wissenschaftlich genügend begründet — viele gut bezeugte Erscheinungen von „Armen Seelen" beweisen das gerade Gegenteil — noch mit dem katholischen Dogma vereinbar.

Von wohltuender wissenschaftlicher Sachlichkeit zeugt auch das Werk von K. Gruber: **Parapsychologische Erkenntnisse.** (X u. 330 S.) München 1925, Dreimasken-Verlag. Der Verf., Professor an der Technischen Hochschule in München, spricht als Naturforscher über die parapsychologischen Erscheinungen, von deren Realität er durch ausgedehnte Beobachtungen überzeugt ist, und sucht dieselben in das uns bekannte Weltbild einzuordnen und zu werten. Nach einem kürzeren Überblick über die Grenzgebiete (Unterbewußtsein, Automatismus, Persönlichkeitsspaltung) führt Gr. in das eigentlich okkulte Gebiet ein. Er handelt zuerst von der Tatsachenfrage und bemüht sich mit ruhiger Sachlichkeit die bekannten Einwände der Skeptiker und Hyperkritiker zu entkräften. Hauptsächlich schildert er aber die experimentellen Ergebnisse, die er selbst in zahlreichen Sitzungen besonders bei dem Medium Willi Sch. feststellen konnte. In bezug auf Eva C. und einige andere Fälle urteilt Gr. wohl zu optimistisch. Bei der Prüfung der verschiedenen Erklärungsversuche kommt neben den animistischen Theorien auch die spiritistische zur Diskussion. Für seine Person, erklärt Gr., neige er einer animistischen Auffassung zu, da bisher noch kein zwingender Beweis die spiritistische Auslegung verlangt hätte. Grundsätzlich läßt er aber diese Möglichkeit offen.

In einem großen Werke: L'ectoplasme et la clairvoyance, das nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt, hat G. Geley seine umfassenden Experimentalforschungen auf okkultem Gebiete veröffentlicht. Es betitelt sich: **Hellsehen und Teleplastik,** übersetzt von R. Lambert. (VIII u. 450 S.) Stuttgart 1926, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. M 16.—, geb. M 19.—. — Im ersten Teile berichtet Geley über erfolgreiche Hellsehversuche mit St. Ossowiecki und Frau B. Im zweiten schildert er seine Sitzungen mit bekannten Medien: Eva C. und Franek Kluski, J. Guzik und Erto, welch letzteren er als Betrüger entlarvte. Ein vorsichtiger Kritiker wird bei so manchen

das Organ namhafte Gelehrte zu seinen Mitarbeitern, wodurch sein wissenschaftliches Niveau gegen früher bedeutend gehoben erscheint.

Aus den Reihen jener Forscher nichtchristlicher Richtung, die im allgemeinen gegen die Tatsächlichkeit okkulter Phänomene (besonders gegen paraphysikalische) ankämpfen, sei die Gruppe A. Moll, M. Dessoir, R. Bärwald, C. Grf. v. Klinckowström, H. Rosenbusch, W. v. Gulat-Wellenburg hervorgehoben. Beachtenswert erscheint das große dreibändige Sammelwerk „Der Okkultismus in Urkunden", herausgegeben von M. Dessoir. Die ersten beiden Bände liegen bereits vor, der dritte von A. Moll, Suggestion und Hypnose, ist im Erscheinen.

Der physikalische Mediumismus. Von W. Gulat-Wellenburg, C. V. Klinckowström, H. Rosenbusch (Der Okkultismus in Urkunden, I. Bd.). gr. 8° (XIII u. 494 S.) Berlin 1925, Ullstein. — Der erste Band der Urkunden befaßt sich mit den heißumstrittenen Phänomenen der Paraphysik. Aus dem Inhalte seien nur die Hauptteile hervorgehoben. I. Grundlagen des physikalischen Mediumismus und seiner Methodik. II. Die *„Confessions of a medium"*. III. Die Untersuchungen der *Dialectical Society*. IV. Die Experimente von William Crookes mit D. D. Home und Florence Cook. V. Slade und Zöllner. VI. Eusapia Palladino. VII. Stanislawa Tomczyk. VIII. Katheen Goligher. IX. Lucia Sordi und Linda Gazerra. X. Eva C. XI. Franek Kluski. XII. Willy Schn. XIII. Jan Guzik. XIV. Einer Nielsen. XV. Ladislaus Laszlo. XVI. Maria Silbert. Als Resultat dieser umfassenden Untersuchungen findet sich auf der letzten Seite des Werkes (489) der Satz: „Der wissenschaftsgültige Nachweis der Phänomene des sogen. physikalischen Mediumismus — und dies ist das Endergebnis unserer Untersuchung — ist bisher restlos gescheitert." Das Werk ist jedenfalls groß angelegt und bringt an Urkunden in dankenswerter Weise vieles, das sonst wenigstens deutschen Forschern nicht oder nur sehr schwer zugänglich wäre. Für die Verbesserungen der Kontrollbedingungen bei den Sitzungen werden bemerkenswerte Vorschläge gemacht. Ebenso zeigt sich der Scharfsinn der Verfasser, wenn es gilt schwache Seiten und kleine Unstimmigkeiten in Sitzungsberichten auszuforschen und Hypothesen zur trickmäßigen Erklärung der Phänomene zu ersinnen.

Gründliche Kenner des Okkultismus finden freilich auch bedenkliche Schattenseiten. Zu nennen wären: Hyperkritik, wenn z. B. wegen kleiner Mängel, Übersehen, Unstimmigkeiten in verschiedenen Fassungen den Sitzungsprotokollen jedwede Beweiskraft abgesprochen wird; Voreingenommenheit, wenn geflissentlich die schwachen Seiten hervorgekehrt und breitgetreten werden, während Resultate unter ganz günstigen Beobachtungsbedingungen nur flüchtig erwähnt oder ganz übergangen werden. Auch wird wohl zuviel „zwischen den Zeilen" der Berichte im Sinne der Autoren gelesen und gewissen Verdächtigungen und Beschuldigungen medialer Personen leichthin Glauben oder übergroße Bedeutung beigemessen. Bezüglich des Kapitels über Frau Silbert gesteht z. B. Klinckowström selbst: „Ich gebe von vornherein zu: das Silbert-Kapitel hätte in unserem Buche wegbleiben können." [Zeitschrift für krit. Okkultismus 2 (1926) 46]. Wer sich ein objektives Urteil über den Stand der Tatsachenfrage bilden will, muß unbedingt auch die wissenschaftliche Antwort auf das „Dreimännerbuch" lesen: Die physikalischen

Phänomene der großen Medien (s. o.), und er dürfte mit dem Verfasser zur Überzeugung kommen, daß der großangelegte Angriff nicht geglückt ist.

Die intellektuellen Phänomene. Von R. Bärwald (Der Okkultismus in Urkunden, II. Bd.). gr. 8° (IX u. 382 S.) Berlin 1925, Ullstein. — Der Verfasser behandelt nach einer allgemeinen Einführung die subjektiven Erscheinungen in den Abschnitten: I. Die Seherin von Prevorst. II. Telepathie. III. Erscheinungen der Lebenden und Toten. IV. Hellsehen. V. Prophezeiungen. VI. Geistermitteilungen. In Aufmachung und Inhalt erweckt dieses Werk ebenso wie seine Vorgänger den Anschein hoher Wissenschaftlichkeit und es stellt in so mancher Hinsicht auch eine anerkennenswerte Leistung dar. Als wesentliche Mängel sind aber nicht zu übersehen: Alle parapsychologischen (intellektuellen) Erscheinungen werden durch eine Kombination von Hyperästhesie der Sinne und universeller Telepathie erklärt, eine Annahme, die mit den Tatsachen nur gezwungen, in manchen Fällen überhaupt nicht vereinbar erscheint. Eigentliches Hellsehen in Raum und Zeit, die doch ebenso feststehen wie die Telepathie, gibt es nach B. nicht. Das Unterbewußtsein ist nach den Ausführungen des Verfassers ein schier allmächtiger Halbgott. Die Tendenz des Buches ist rein diesseitsgerichtet-monistisch und vertritt unumschränkt die „Entwunderung" jeglichen Geschehens.

Ganz im Sinne dieser „Aufklärungspartei" auf okkultem Gebiete arbeitet auch die **Zeitschrift für kritischen Okkultismus** und Grenzfragen des Seelenlebens, herausgegeben von R. Bärwald, welche seit 1925 bei Enke in Stuttgart erscheint.

Die Signatur der neueren okkulten Bewegung nichtchristlicher Richtung ist unseren Ausführungen gemäß folgende: Die Frage der Tatsächlichkeit intellektueller Phänomene wird von der modernen Wissenschaft, wenigstens was die Telepathie betrifft, fast ausnahmslos bejaht, auf mehr Widerspruch stößt das eigentliche Hellsehen. Noch mehr geteilt sind die Meinungen in betreff der paraphysikalischen Erscheinungen. Eine stetig wachsende Zahl von Gelehrten setzt sich zwar entschieden für deren Echtheit ein, doch besteht noch immer eine recht kräftige Gegenströmung, so daß der Kampf „der Geister" auf diesem Gebiete noch in vollem Gange ist. Was die Erklärungen der Phänomene anlangt, so kann, soweit solche überhaupt versucht werden, natürlich von einer Übereinstimmung der wissenschaftlichen Meinungen noch weniger die Rede sein.

b) Werke katholischer Richtung

Auch im katholischen Lager ist die Tatsachenfrage noch ziemlich heiß umstritten. Alle Autoren sind wohl darin einig, daß Betrug und Täuschung eine bedeutsame und traurige Rolle auf okkultem Gebiete spielen. In der Frage nach dem Umfange, der diesen Faktoren zukommt, gehen aber die Ansichten bedeutend auseinander, so daß beinahe alle Schattierungen von fast völlig positiver Einstellung zu den Phänomenen bis zur extremen Negation vorhanden sind.

Folgen wir in unserer Übersicht dieser Richtung, so kann an erster Stelle das Werk von H. Malfatti genannt werden: **Menschenseele und Okkultismus.** Eine biologische Studie. gr. 8° (X u. 219 S.) Hildesheim o. J. [1926],

Borgmeyer. Der Verf., ehem. Professor der medizinischen Chemie in Innsbruck, tritt unbedingt für die Realität der parapsychischen und physikalischen Erscheinungen ein und bringt auch aus seiner persönlichen Erfahrung interessante Beispiele spontaner Fälle. Etwas sonderbar berührt M.s Theorie des Okkulten, die scharf zwischen seelischen und physikalischen Vorgängen scheidet. Erstere sind sämtlich natürlichen Ursprunges, da die Menschenseele in gewissen Zuständen (des Traumes usw.) sozusagen allwissend und allsehend werde, letztere sind aber sicher präternatural und spiritistisch zu deuten. Als *causa principalis* bösartigen Spukes und der spiritistischen Phänomene komme nicht der Teufel, sondern die verworfene Seele eines Verstorbenen in Betracht. Die Argumente sind allerdings nicht durchschlagend. Immerhin ist M.s Buch eine bemerkenswerte Leistung auf katholischer Seite.

Ähnliche Ansichten äußert J. G. Raupert in seinen zwei Bändchen: **Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit**, 8° (86 S.), und: **Die Geister des Spiritismus**, Erfahrungen und Beweise, 8° (119 S.); beide erschienen 1925, Tyrolia. — R. war früher Anglikaner und Mitglied der S. P. R. (London). Nach seiner Konversion zur katholischen Kirche wurde er ein eifriger Vorkämpfer gegen den Spiritismus. Auf Grund reicher persönlicher Erfahrung ist er auch von der Echtheit der Zirkelerscheinungen vollkommen überzeugt, vertritt aber wohl mehr als notwendig in deren Erklärung die Theorie des diabolischen Dämonismus. Manche Berichte stellten sich auch bei der Nachprüfung als ungenau heraus, gegen den photographischen Beweis und die betreffenden Spiritphotos in den „Geistern" sind schwerwiegende Bedenken erhoben worden. Das erste Büchlein: „Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit", enthält aber zweifellos viel Zutreffendes und ist als verdienstvoller Beitrag auf katholischer Grundlage zu buchen.

Zu den gründlichsten Kennern des Okkultismus auf katholischer Seite zählt der Freisinger Theologieprofessor Dr. August Ludwig mit seinen Werken: **Geschichte der okkultistischen Forschung** von der Antike bis zur Gegenwart, I. Teil, gr. 8° (152 S.) Pfullingen 1922, Baum, und: **Okkultismus und Spiritismus** im Lichte der Vernunft und des katholischen Glaubens, 2. Aufl., 8° (46 S.) München 1921, Natur und Kultur. Aus seinem Fachgebiete, der Kirchengeschichte, vermag Ludwig den Nachweis zu liefern, daß jene Phänomene, die von der materialistischen Wissenschaft als unerhörte Neuheit angestaunt werden, zu allen Zeiten der Kirche bekannt waren und oft auch gründlich untersucht wurden. Auch für das Studium der wichtigen Spontanerscheinungen hat Ludwig, z. T. aus der eigenen Erfahrung wichtige Beiträge in Fachzeitschriften veröffentlicht. Im großen und ganzen, aber nicht ausschließlich, wird die natürlich-animistische Erklärung bevorzugt.

Ebenso tritt A. Mager O. S. B. in der Benediktinischen Monatschrift 7 (1925) S. 45—56 für die Echtheit und die animistische Auffassung ein.

Der Professor an der Sorbonne, Th. Maynage O. P., hat eine interessante Schrift über „**Die Religion des Spiritismus**" herausgegeben, die auch in deutscher Übersetzung zu Limburg a. d. L. 1924, Gebr. Steffen, erschienen ist, kl. 8° (119 S.), M 1.20. — Der Verf. kommt dem vulgären Spiritismus so weit als möglich entgegen, läßt ihm ruhig sein geschichtliches Werden,

seine Lehren und Tatsachen mit deren Begründung darlegen. Die Theorien der Spiritisten werden als mit der gesunden Vernunft und der thomistischen Philosophie im Widerspruche stehend zurückgewiesen, die Tatsachen sämtlich natürlich erklärt.

Bedeutende Verdienste um die Erforschung der Spontanerscheinungen hat sich Br. Grabinski erworben. besonders durch sein Buch: **Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst?** gr. 8° (XIV u. 444 S., 16 Ill.) Hildesheim 1922, Borgmeyer. — Mag auch unter den vielen Berichten mancher einer etwas strengeren Kritik bedürfen, so gewinnt der vorurteilsfreie Leser doch den Eindruck, daß Spukfälle so häufig und so sicher bezeugt sind, daß nur sinnlose Skepsis all das in das Reich der Märchen und Sagen verweisen kann. Auch die neueren Arbeiten Grabinskis mögen hier Erwähnung finden: **Wunder, Stigmatisation und Besessenheit,** Hildesheim 1923, Borgmeyer, und: **Der lokale Spuk,** München o. J., Heroldsverlag.

Eine leichtfaßliche übersichtliche Einführung in das okkulte Tatsachengebiet liegt in der Schrift von W. Jaschke vor: **Die parapsychologischen Erscheinungen.** 8° (85 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. S 2.20. Auf theoretische Deutung der Tatsachen wird nicht tiefer eingegangen.

Ein eigentümliches Gepräge trägt das Werk von C. M. de Heredia, **Spiritism and Common Sense,** 8° (220 S.) New-York 1922, Kenedy; auch in deutscher Übersetzung erschienen von W. Ellerhorst, **Die Wahrheit des Spiritismus,** Ravensburg 1926, Verlags- u. Druckereiges. Heredia ist Ordensmann, kennt den amerikanischen Spiritismus aus persönlicher Erfahrung und gibt echte Phänomene zu. Seine Darstellung ist geistvoll und treffend, wenn auch nicht alles den gegenwärtigen Verhältnissen des Okkultismus in Europa entsprechen dürfte. Subjektiver gefärbt erscheint die deutsche Übersetzung, insofern sie eine ablehnendere Haltung gegen die Tatsächlichkeit okkulter Erscheinungen einnimmt.

Interessante Beiträge zur dämonistischen Seite des Okkultismus bringt C. Wehrmeister O. S. B. in dem Büchlein „**Benedicite**", 8° (59 S.) St. Ottilien 1927, Missionsverlag. Aus neuester Zeit werden Fälle von schwarzer Magie und Schadenzauber mitgeteilt. Wenn auch noch manches in den merkwürdigen Berichten einer wissenschaftlichen Überprüfung bedarf, so geht doch zur Genüge hervor, daß auch heute noch gewisse Schädlinge des Geister- und Menschenreiches mit Erfolg ihr Unwesen treiben.

Wie gefährlich die Geister des Spiritismus sind, zeigt in anderer Weise auch L. Staudenmaier in seinem Buche: **Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft,** 2. Aufl. gr. 8° (III u. 184 S.) Leipzig 1920, Akad. Verlagsges. Der Autor suchte die spiritistischen Manifestationen, z. B. automatisches Schreiben usw. an sich selbst hervorzurufen, ein Versuch, der ihn beinahe um seine geistige und körperliche Gesundheit gebracht hätte. Da unter solchen Umständen gewiß die notwendige Selbstkontrolle oft fehlte, wird der Wert dieser peinvollen Untersuchungen naturgemäß sehr beeinträchtigt. Außerdem ist die gezwungen rein animistische Deutung komplizierter Phänomene manchmal geradezu lächerlich.

Mit diesem Werke sind wir schon in die Reihen der mehr negativ eingestellten Forscher getreten. Zu erwähnen sind J. Bessmer S. J., der

in zahlreichen Artikeln der „Stimmen der Zeit" okkulte Phänomene behandelt. Den seelischen Erscheinungen wird er als hervorragender Psycholog ziemlich gerecht, die physikalischen lehnt er aber wohl in Ermanglung eigener Erfahrung einseitig ab. Ungefähr dasselbe gilt von der Schrift von G. Beyer S. J., **Der Okkultismus unserer Tage**, 8° (192 S.) Kevelaer 1923, Bercker. M 4.25.

Nach Bessmers Tode ist gegenwärtig wohl der rührigste Vertreter dieser Richtung der Professor der Apologetik an der Universität München A. Seitz. Außer zahlreichen Artikeln in Zeitungen und Zeitschriften sind insbesondere seine zwei Bändchen zu erwähnen: **Okkultismus, Wissenschaft und Religion** und: **Illusion des Spiritismus**; beide erschienen in München 1926/27 bei Pfeiffer (8°, 222 S.) Ein drittes soll über denselben Gegenstand in Bälde folgen. Die Darlegungen von Seitz verraten reiche Kenntnisse der einschlägigen Literatur und geschickte Verwertung derselben. Größere Klarheit und durchsichtigere Ordnung wäre aber an so manchen Stellen wünschenswert. Da dem Autor keine persönliche Erfahrung zur Verfügung steht und er es vielfach mit den Hyperkritikern des Okkultismus hält, kommt er notwendig zu einer einseitig negativen Einstellung gegenüber der Tatsachenfrage. In der Erklärung der noch verbleibenden Resterscheinungen wird die phantastische Hypothese der Universaltelepathie nach Baerwald u. a. ungebührlich bevorzugt.

Zum Abschluß sei noch ein Hinweis auf die Schrift des Referenten gestattet: **Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie** von A. Gatterer S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften II, 1/2). 8° (VIII u. 175 S.) Innsbruck 1927, Rauch. M 6.—, S 10.—. In der Behandlung der Tatsachenfrage herrscht das Bestreben allen vernünftigen Einwänden der Skeptiker Rechnung zu tragen. Als Resultat ergibt sich, daß ein beträchtlicher Teil der berichteten wie vom Verfasser selbst beobachteten Phänomene jeder vernünftigen wissenschaftlichen Kritik standhält. Im letzten Hauptteil wird die Deutung der Tatsachen versucht. Eine gemäßigte spiritistische Erklärung erweist sich wohl für die ausgeprägten Experimental- und Spontanphänomene als befriedigendste. Im Anschluß daran wird eingehend die Tragweite der okkulten Tatsachen für die Philosophie im allgemeinen und die christliche im besonderen besprochen, um so den Dogmen der Offenbarungspiritisten entgegenzutreten und das okkulte Geschehen in das christlich-philosophische Weltbild einzuordnen.

II. Ethisch-religiöser Okkultismus (Spiritismus)

Aus dem unerschöpflichen Wust dessen, was unter der verführerischen Flagge des Offenbarungsspiritismus in alle Welt hinaussegelt, können an dieser Stelle nur einige besonders markante Erscheinungen besprochen werden, um die gegenwärtige Stellung des Spiritismus zu kennzeichnen.

An die Spitze setzen wir wiederum mehr wissenschaftlich gehaltene Werke. An erster Stelle sei auf ein Werk von C. Flammarion verwiesen, dessen deutsche Übersetzung betitelt ist: **Rätsel des Seelenlebens.** Übersetzt von G. Meyrink, 8° (XXI u. 428 S.) Stuttgart o. J. [1922], Hoffmann. M 4.—. Der Zweck des Buches ist die Sammlung möglichst vieler übersinnlicher

Spontanerscheinungen. Mit dem Materiale, das manchmal wohl noch kritischer Sichtung bedarf, will Flammarion den „Ungläubigen" und „Gläubigen" von heutzutage entgegentreten. Sein Ideal ist eine über allen Konfessionen stehende wissenschaftliche Religion.

Ähnliche Zwecke verfolgt M. Kemmerich in seiner „**Brücke zum Jenseits**", München 1927, Langen. Auch er sucht durch den Hinweis auf zahlreiche Experimental- und Spontanphänomene einen vollgültigen Beweis für ein Jenseits zu erbringen, das freilich dem spiritistischen Ideal entspricht, keine Hölle und keine Teufel kennt. Als Tatsachensammlung ist das Werk gegen den modernen Materialismus gewiß von Wert.

Eigenartige spiritistische Erlebnisse und religiöse Schlußfolgerungen enthält eine Schrift des evangelischen Theologieprofessors H. Nielsson an der Universität zu Reykjavik. Der Titel lautet: **Eigene Erlebnisse auf okkultem Gebiete** — Die Kirche und die psychische Forschung — Vom Tode. 8° (102 S.) Leipzig, Mutze. M 2.—. Die Phänomene des Medium Indridi Indridason, die im Büchlein geschildert werden, grenzen an das Fabelhafte. Gewaltigste Levitationen und verblüffende „direkte Stimmen" zählen zu den gewöhnlichen Manifestationen. Man versteht so ganz gut, daß N. nur eine spiritistische Erklärung für ausreichend hält. Während man dem Verfasser in diesen Gedankengängen im großen und ganzen folgen kann, muß man ihm um so schärfer entgegentreten, wenn er aus diesen „Offenbarungen" die Existenz eines Spiritistenjenseits (ohne Hölle mit ewiger Fortentwicklung etc.) ableiten will und an die Kirche das Ansinnen stellt, ihre traditionelle Jenseitslehre nach diesen „Offenbarungen" zu korrigieren.

Ganz eigentümlich mutet das Büchlein des amerikanischen Professors W. Danmar an: **Geisterkenntnis**, gr. 8° (XII u. 137 S.) Leipzig 1925, Mutze. Es bietet eine „stoffliche" Geistlehre gegen die psychistische Geisttheorie. Der Autor, ein sehr erfahrener Praktiker des Spiritismus, behandelt die Theorie der Materialisationen, Spiritualisationen, Animationen. Er spricht über beschädigte (!) Geister, Beständigkeit der Geister und hat schließlich die geographische Lage des Geisterreiches im Schattenkegel der Erde ausgeforscht (!) Im großen und ganzen ein phantastischer materialistischer Spiritismus. Das Buch wird zu Propagandazwecken an europäische Universitäten und Gelehrte verschickt.

Ein Büchlein, das in die schaurigen Verirrungen des modernen Dämonismus hineinblicken läßt, ist die **Experimental-Dämonologie** von J. Dürr, 8° (IV u. 60 S.) Leipzig 1926, Altmann. Es enthält Anweisungen zu dämonischen Experimenten und Berichte über erfolgreiche Versuche dieser Art, die Dürr selbst angestellt hat. „Überall werden," so äußert er sich, „die Phänomene der Dämonologie als durchaus real befunden; aber, ob sie nur im Prinzip real und in der Erscheinung mediale Auslösungen der Seelenkräfte und des Bewußtseins sind oder wirkliche Astralwesen — diese Rätsel zu lösen, bleibt der Zukunft vorbehalten."

An dieser Stelle sei auch auf die zahllosen spiritistischen Romane hingewiesen, die auf die Sensationslust und manchmal noch niedrigere Instinkte des Modernen abgestimmt sind und daher eine außerordentliche Gefahr für Glaube und Sitten darstellen. Drei bekannte Nummern, die Auflagen von vielen Hundert-

tausenden erzielt haben, sind ausdrücklich angeführt: **Die Toten leben!** Von H. Olhaver, 3 Bde, Hamburg 1921, Tesmer. — **Das Nebelland.** Von A. Conan Doyle, Berlin 1926, Wille. — **Towards the Stars.** Von H. Dennis Bradley. Deutsch: Den Sternen entgegen, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsges. — Letzteres Buch besonders ist ein leidenschaftlich geschriebenes spiritistisches Erzeugnis, das in fesselnder romanhafter Darstellung außerordentliche Manifestationen des amerikanischen Mediums Valiantine erzählt. Die Begebenheiten klingen unglaublich, die darin enthaltenen „Offenbarungen" stehen in schroffem Gegensatze mit den katholischen Jenseitsdogmen. Auf unerfahrene Leser muß das Buch außerordentlich verderblich wirken.

Die Stellung der katholischen Forscher zu den Fragen des ethisch-religiösen Spiritismus ist in den früher angeführten Werken klar gekennzeichnet; sie kann nur eine unbedingt ablehnende sein. Da die Gefahren der spiritistischen Welle im Zunehmen begriffen sind, so wird jedem Einsichtigen die Notwendigkeit energischer Abwehr einleuchten. Darum sei noch mit besonderem Nachdruck auf ein Werk verwiesen, das eigentlich nicht wissenschaftliche Forscherarbeit, sondern praktische Richtlinien zur Abwehr des ethisch-religiösen Okkultismus vermitteln will: **Okkultismus und Seelsorge.** Von G. Bichlmair S. J. 8° (131 S.) Innsbruck 1926, Tyrolia. Diese sehr empfehlenswerte Arbeit gibt treffliche Überblicke über den gegenwärtigen Stand der Bewegung und verrät vor allem feines psychologisches Verständnis für die verschiedenen geistigen Strömungen und deren Sanierung.

* * *

Alles in allem ergibt unsere kleine Rundschau in der Welt des neueren Okkultismus kurz folgendes: Auf katholischer wie akatholischer Seite treten immer mehr Forscher für die Echtheit okkulter Phänomene ein. In der Deutung wird in deutschen Landen in wissenschaftlichen Werken die animistische Richtung noch ziemlich stark betont. Doch gewinnt von Jahr zu Jahr die spiritistische (im weiteren Sinne) Auffassung zusehends Boden und es scheint die Gefahr nicht ausgeschlossen, daß diese Entwicklung schließlich dem ethisch-religiösen Offenbarungspiritismus zugute kommt. Offenbar liegt hier nun das Arbeits- und Kampfesfeld der katholischen Forschung. Soll ihr der Sieg werden, so möge sie nicht ihr Heil darin suchen, in unfruchtbarer hartnäckiger Negation Tatsachen aus der Welt schaffen zu wollen, die schon längst erwiesen sind, oder in Furcht vor dem Außernatürlichen naturalistische, animistische Erklärungsweisen auf die Spitze zu treiben. Möge sie vielmehr dort, wo die Tatsachen es absolut fordern oder es sehr nahe legen, ungescheut das Hereinragen der Geisterwelt zugeben und so einer spiritistischen Deutung (im weiteren Sinne) das Wort reden, ihre ganze Kraft aber dem Nachweis widmen, daß diese präternaturalen Geschehnisse nie und nimmer zu den phantastischen und absurden Jenseitsdogmen des ethisch-religiösen Offenbarungsspiritismus führen.

Rezensionen

L'Evolution homogène du Dogme catholique. Par Fr. F. Marín-Sola O. P. Deuxième édition. 8° (t. I: XVI u. 536 S., t. II: VIII u. 376 S.) Fribourg en Suisse 1924, Oeuvre de S. Paul.

Dieses Werk, eine Übersetzung und bedeutende Erweiterung des in spanischer Sprache erschienenen Originals, erregte in den theologischen Kreisen des Auslandes viel Aufsehen, fand begeisterte Aufnahme, aber auch lebhaften Widerspruch. Gegenüber der von protestantischen Dogmenhistorikern und Modernisten erhobenen Anschuldigung, daß die Dogmenentwicklung in der katholischen Kirche auf heterogenem Wege verlaufen und der von den Aposteln überkommene Offenbarungsschatz durch Vermengung mit ganz fremdartigen, aus der griechischen Philosophie und den morgenländischen Religionen entlehnten Elementen in seiner Substanz geändert worden sei, ist es von der größten Bedeutung zu zeigen, wie dieser Schatz, ohne seine innere Einheit und Unveränderlichkeit zu verlieren, sich im Laufe der Jahrhunderte durch immer neue Definitionen mächtig entfalten konnte. Der Frage, wie eine homogene Dogmenentwicklung möglich sei, hat man seit Vinzenz von Lerin bis herab auf unsere Tage auf katholischer Seite sorgfältige Beachtung geschenkt; man war jahrhundertelang in ihrer Lösung einig und erst im 17. Jahrhundert trat eine Unsicherheit ein, die allmählich in der neueren Theologie zur Tendenz führte, die Grenzen und den Umfang dieser Entwicklung immer mehr einzuschränken. M.-S. hat sich nun die interessante Aufgabe gestellt, den Ursachen dieser Tendenz nachzugehen und den überzeugenden Beweis zu führen, daß eine befriedigende Lösung des Problems nur von der Rückkehr zur Lehre der alten Schule, besonders des hl. Thomas, zu erwarten sei.

Den Ausgangspunkt der Dogmenentwicklung bilden die ausdrücklich und unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, d. h. jene Lehren, welche die Apostel der Urkirche überliefert haben. Eine Entwicklung oder ein Fortschritt im Dogma findet dann statt, wenn die Kirche eine Wahrheit, die nicht unmittelbar und ausdrücklich geoffenbart ist, aber doch in der von den Aposteln überkommenen Glaubenshinterlage enthalten ist, als Glaubenssatz erklärt. Demgemäß läßt sich das Problem der katholischen Dogmenentwicklung also formulieren: Auf welche Weise muß etwas in der Glaubenshinterlage enthalten sein, damit es von der Kirche als Dogma definiert werden kann? Muß es in ihr *formaliter implicite* enthalten sein? Oder

genügt schon, daß es nur *virtualiter implicite* eingeschlossen ist? Oder kann die Kirche endlich auch eine Wahrheit als Glaubenssatz hinstellen, die in der Offenbarung nicht *implicite*, sondern rein virtuell enthalten ist? *Formaliter implicite* ist eine Wahrheit in einer andern enthalten, wenn sie durch bloße Begriffsanalyse ohne eigentliches Schlußverfahren und ohne Zuhilfenahme eines neuen Begriffes aus ihr erkannt werden kann. *Virtualiter implicite* ist sie enthalten, wenn sie mit ihr objektiv und reell identisch ist, aber für uns nur erkennbar wird durch einen eigentlichen Schluß, d. h. durch Vermittlung eines neuen Begriffes. So ist z. B. die Unsterblichkeit der Seele *virtualiter implicite* in ihrer Geistigkeit enthalten, da sie nicht eine von der Geistigkeit reell verschiedene Proprietät ist, sondern metaphysisch notwendig mit ihr verbunden ist. Rein virtuell ist eine Wahrheit in der andern enthalten, wenn sie von ihr nicht bloß begrifflich, sondern reell verschieden und mit ihr nur rein physisch und darum nicht absolut unfehlbar verbunden ist, wie die aktuelle Fähigkeit zum Lachen mit der abstrakten Natur des Menschen.

Die Fundamentalthese M.-S.s lautet nun also: Die Kirche kann als Glaubenssatz nicht bloß das definieren, was *formaliter implicite*, sondern auch das, was nur *virtualiter implicite* in der apostolischen Überlieferung enthalten ist und aus ihr durch einen eigentlichen Schluß gefolgert werden kann; darum sind alle wahren *conclusiones theologicae* definierbar. Was er vor allem bekämpft, ist jene enge, in der neueren Theologie immer mehr sich geltend machende Auffassung, nur das *formaliter implicitum* sei Gegenstand der kirchlichen Definition. Bis herab auf Suarez war, mit einziger Ausnahme Molinas, diese enge Auffassung in der Theologie völlig unbekannt. Auch Suarez hält noch in Übereinstimmung mit der älteren Schule an der Definierbarkeit der theologischen Folgerungen fest; aber indem er die bis dahin gebräuchliche Terminologie änderte und das *formaliter* und *virtualiter implicitum* unter dem Ausdruck: „*formaliter confusum*" zusammenfaßte und als *virtuale* nur das rein physisch Konnexe bezeichnete, hat er den Anstoß zu der großen Verwirrung gegeben, die nach ihm in der Theologie allmählich einriß. Suarez hat sogar das rein Virtuelle, das mit der Offenbarung rein physisch Verbundene als definierbar angenommen. Diese Ansicht lehnt M.-S. mit Recht ab, weil die Kirche nichts unfehlbar definieren kann, was mit der Offenbarung nur physisch und darum fehlbar verbunden ist. Weiter behauptet er, daß die *conclusiones theologicae*, mögen sie auch evident sein, doch vor der Definition nicht Objekt des göttlichen Glaubens, sondern nur der wissenschaftlichen Theologie sind, da sie durch ein rein menschliches Mittel, durch Schlußfolgerung zustande kommen. Hat aber das kirchliche Lehramt unter dem Beistand des Hl. Geistes eine solche Konklusion definiert, ist diese mit göttlichem Glauben festzuhalten, weil Gottes unfehlbare Autorität uns dafür Bürgschaft leistet, daß sie in der Offenbarung enthalten ist. Übrigens ist es nicht immer nur die Arbeit der Theologen, welche die neuen Glaubensentscheidungen der Kirche vorbereitet, sondern auch die Wirksamkeit des Hl. Geistes, der durch seine Gaben in den Seelen der Gläubigen und besonders der Heiligen tätig ist und sie mehr instinktiv und erfahrungsmäßig als durch wissenschaftliches Forschen die in der Glaubenshinterlage eingeschlossenen Wahrheiten erkennen läßt.

Doch M.-S. geht noch weiter. Er beschränkt die dogmatische Entwicklung nicht auf die rein doktrinellen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, sondern dehnt sie auch auf die sogenannten *facta dogmatica* aus, d. h. soweit als die kirchliche Unfehlbarkeit reicht. Die Kirche schreibt sich Unfehlbarkeit zu, wenn sie über den objektiven Sinn eines dogmatischen Textes ein Urteil fällt, wenn sie verstorbene Mitglieder in den Kanon der Heiligen aufnimmt, wenn sie religiöse Orden approbiert. Welchen Glauben schuldet der Katholik solchen Entscheidungen? Muß er sie für wahr halten auf die unerschaffene Autorität Gottes oder auf die geschaffene Autorität der Kirche hin? Im Jansenistenstreit taucht zum erstenmal die sog. *fides ecclesiastica* auf und seither haben die Theologen sie verteidigt. Nach M.-S. ist sie zu eliminieren; auch die dogmatischen Tatsachen sind mit göttlichem Glauben für wahr zu halten, weil sie *virtualiter implicite* in der allgemeinen Offenbarungswahrheit enthalten sind, daß die Kirche in ihrer Beurteilung nicht irren kann.

Dies ist in kurzen Worten der Inhalt des ersten Bandes. Der zweite soll das im ersten Enthaltene noch mehr bekräftigen. In zwei langen Kapiteln widerlegt M.-S. eine Unmenge von Einwänden gegen seine These und führt den historischen Nachweis, daß dieselbe durchaus keine Neuerung sei, da sie nicht bloß bis ins 16. Jahrhundert allgemeine Lehre der Schule war, sondern auch seitdem bis herab auf unsere Tage zahlreiche angesehene Vertreter hatte.

M.-S. hat m. E. seine Hauptthese, daß nicht bloß das *formaliter*, sondern auch das *virtualiter implicitum* Gegenstand der *fides divina* sein kann so überzeugend und gründlich bewiesen, daß sie kaum mehr ernstlich bezweifelt werden kann. Nur in einem Punkte kann ich mich mit ihm nicht einverstanden erklären. Seine Forderung, daß die *conclusio theologica* der unfehlbaren kirchlichen Definition bedürfe, um *fide divina* geglaubt werden zu können, scheint mir mit der allgemein angenommenen Lehre in Widerspruch zu stehen, daß eine moralische Gewißheit von der Tatsächlichkeit der Offenbarung einer Wahrheit schon zum göttlichen Glauben genüge; außerdem scheint sie den ersten Glaubensakt und damit den Glauben selbst unmöglich zu machen, da ihm schon der Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche vorangehen müßte. Abgesehen von diesem für die Grundthese unwesentlichen Punkte kann man dem Werke alles Lob spenden; es hat das Problem, wie die Dogmenentwicklung vor sich geht, von neuem aufgeworfen und eine Lösung geboten, die der Geschichte gerechter wird als die in der neueren Theologie vorherrschende.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła. Przyczynek do hadań nad początkiem episkopatu. (**Charakter und Bedeutung des Episkopates in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche.** Ein Beitrag zu den Forschungen über die Anfänge des Episkopates). Von Johann Rostworowski S. J. 8° (324 S.) Krakau 1926, Wydawnictwa Ks., Jezuitów.

Die Forschungen über die Anfänge der kirchlichen Hierarchie sind in den letzten 25 Jahren unter den Gelehrten nicht zur Ruhe gekommen.

Michiels (1900), Dunin-Borkowski (1900), Bruders (1904), Koch (1906), Batiffol (1910), Harnack (1910), Dieckmann (1923) sind die wichtigeren Namen, man möchte sagen gleichsam Etappen, dieser energisch unternommenen und beständig fortgesetzten Arbeit über ein Problem, das durch seine Wichtigkeit und seine Schwierigkeit die Gemüter der Gelehrten in Spannung hält. Zu diesen ernsten Arbeiten möchten wir nun auch das vorliegende Buch rechnen. Der Verfasser bespricht zwar nicht *ex professo* alle Fragen, welche in den großen Umfang dieses Problems gehören, und er tut unseres Erachtens gut daran; er beschränkt seine Forschungen auf einen Punkt, welcher bisher nicht das Objekt spezieller Untersuchungen war. Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß gegen Ende des 3. und Anfang des 4. Jh.s sich in den Begriffen über die Rolle des Episkopates, welche damals verbreitet waren, eine tiefgehende Umwälzung vollzog. Weil nämlich der Episkopat jener Zeiten einen kleinlokalen Charakter hatte und mit seiner Jurisdiktion auf eine Stadt, ein Städtchen oder sogar Dorf beschränkt war, so konnte der Bischof in territorialer Hinsicht meistens nur die Aufgaben eines heutigen Pfarrers erfüllen, obgleich er die Vollmacht, Priester zu weihen besaß. Dieser Zustand der Dinge erlitt in der ersten Hälfte des 4. Jh.s eine vollständige Umwandlung. Der Bischof verliert da den Charakter des lokalen Vorstehers, welcher mit der Stadt oder dem Dorfe verbunden ist und erweitert seine Macht über größere Territorien. Er hört auf, der persönliche Spender der Sakramente für alle seine Schäflein zu sein, dafür aber beginnt er, vorwiegend jurisdiktionelle Funktionen seines Amtes auszuüben. Dank dieser Veränderung gewinnen auch die gewöhnlichen Priester an Bedeutung und sie beginnen unabhängig ihre priesterlichen Funktionen auszuüben. Man wird da vielfach schon an den heutigen Pfarrer erinnnert.

Der Verfasser hat sich zum Ziel gesteckt, zu erforschen, „welche von diesen zwei Arten, die Funktionen des Bischofs zu begreifen, die ursprünglichere sei: die frühere, welche gegen Ende des 2. oder um die Mitte des 3. Jh.s statthatte, oder die, welche im 4. Jh. sich einwurzelte und von da an alle folgenden Jahrhunderte beherrschte"; mit anderen Worten: „welcher Bischofstyp sich mehr dem Bischof nähert, wie er unmittelbar aus den apostolischen Institutionen hervorgegangen ist" (S. 7). Er kommt zum Schlusse, daß der Typ des 4. Jh.s mehr der Bischofsidee der apostolischen Zeiten entspricht. Zu dieser Meinung kommt R. durch eine Reihe von speziellen Untersuchungen über die Entstehung des Episkopates und die ersten Phasen seiner Entwicklung. In sieben historisch und logisch streng verbundenen Kapiteln versucht er folgende fünf Thesen zu beweisen (S. 180 f).

1. Die Idee des bischöflichen Amtes, zu welcher die Apostel durch Erleuchtung des Hl. Geistes gekommen sind, hat sich ihnen in zweifacher Art dargestellt. Der monarchisch seßhafte Episkopat war nur für die großen Hauptstädte wie Jerusalem, Antiochien, Rom und vielleicht auch Alexandrien bestimmt, der bewegliche Episkopat dagegen für den vollen Rest der Welt, welcher damals das große Missionsterritorium bildete. In den beiden Formen war dieses Amt gedacht als eine hohe Stellung, welche beinahe dem Apostolate glich und zu seinem Erben bestimmt war (Kap. I bis IV).

2. Dieser Zustand der Dinge und Begriffe dauerte ohne Änderung bis zum Tod der Apostelfürsten und sogar bis zur Zerstörung Jerusalems. Erst der hl. Johannes hat einige Änderungen verursacht dadurch, daß er auch in den paar größten Zentren des prokonsularischen Asiens feste (monarchische) Bischöfe einsetzte. Motiv zu diesem Schritte war die Notwendigkeit einer stärkeren Verteidigung gegen die Stürme der Verfolgungen und der immer mehr um sich greifenden Häresien (Kap. V).

3. Dieser monarchische Episkopat, welcher durch den hl. Johannes (außerhalb der vier Hauptstädte) eingeführt wurde und der in Kleinasien und Syrien hauptsächlich durch Ignatius verbreitet wurde, hat sich von dort aus über die ganze Kirche, über Griechenland, Italien, Spanien, Afrika, Gallien und andere Länder der damals bekannten Welt ausgebreitet (Kap. VI).

4. Ständige Bischofssitze waren indes nicht nur in der ersten, sondern auch in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s nicht sehr zahlreich; sie hielten sich im allgemeinen an die größeren Zentren. Anderswo dagegen existierte der Wanderepiskopat weiter und die von den alten Zeiten übriggebliebenen Institutionen der lokalen Priesterkollegien (Kap. VII).

5. Erst gegen Ende des 2. Jh.s und besonders im 3. Jh. hat der monarchische Episkopat eine ungemein große Verbreitung gefunden, aber zugleich eine räumliche Einschränkung, welche seine Bedeutung sehr vermindert hat. Von diesem Wege hat ihn die gegen Ende des 3. Jh.s begonnene und im 4. Jh. durchgeführte Reaktion zurückgeführt (Kap. VII). — Das die Behauptungen des Verfassers.

Man kann nicht in Abrede stellen, daß durch so zusammengefügte und konstruierte Aufstellungen, im Falle daß sie sich erweisen würden, eine Reihe ungelöster oder schwer zu behebender Schwierigkeiten glatt behoben würden. Sie würden auch imstande sein, endlich die Anschauungen wenigstens der katholischen Forscher über die Anfänge des Episkopats zu klären. Ob es aber dazu kommen wird, wage ich nicht zu entscheiden.

Vor allem wird die erste These des Verfassers viel Widerspruch finden. R. scheint das selbst gefühlt zu haben, weil er diesem objektiv ziemlich unsicheren Thema, obgleich es in seiner Arbeit nur eine Prämisse bildet, über hundert Seiten des Textes und 90 Seiten der Anmerkungen widmet. Das ist ja mehr als die Hälfte des Buches. Nur wenige werden folgende Behauptungen des Verfassers ohne Reserve annehmen wollen: 1) Die ersten Bischöfe mit Ausnahme der vier Hauptsitze seien nur Wanderbischöfe gewesen. 2) Der Ausdruck ἐπίσκοπος bezeichne vor dem Jahre 100 niemals einen wahren Bischof, sei es eines seßhaften oder einen Missionsbischof, sondern sei gänzlich mit dem πρεσβύτερος (sowohl was die Bedeutung als auch die Verwendung des Wortes anbelangt) identisch. Den stärksten Protest aber wird 3) die Behauptung hervorrufen, daß „der monarchische und seßhafte Episkopat im ersten Jahrhundert allgemein nicht anzunehmen ist" (S. 181). Ich teile aber die Meinung des Autors, daß „der Akt, der in der Apostelgeschichte 13,3 beschrieben ist, keine Weihe war, sondern nur ein rein charismatischer Ritus" (S. 58). — Auf diese schwachen Punkte der ersten und hauptsächlichen Prämisse mache ich nicht deswegen aufmerksam, als ob ich an der Wahrheit oder wenigstens der großen Wahrscheinlichkeit

Zweifel hätte, sondern deswegen, weil sie das Rückgrat der ganzen Beweisführung bilden und man, solange hier keine vollständige Eintracht der Gelehrten eintritt, nicht von der allgemeinen Annahme der Schlüsse träumen kann.

Ich habe oben gesagt, daß ich bei manchen Behauptungen oder Beweisführungen Vorbehalte machen würde oder wenigstens Bedenken hätte; ich fühle mich verpflichtet, das mit ein paar Beispielen zu bekräftigen.

I. Zuerst ein paar Bemerkungen zur Paulus-Chronologie.

a) Nach dem Werke Fr. Kuglers (Von Moses bis Paulus, Münster 1922), das R. nirgends zitiert (ich kann nicht annehmen, daß er es nicht kennt), kann schon kein Zweifel mehr bestehen, daß wenigstens das Jahr 58 nach Christus (auf astronomischem Wege bestimmt) als das Jahr der Jerusalemer Gefangensetzung Pauli ganz sicher ist. (Vgl. Kugler, S. 424—458. Kugler bestimmt sogar den Tag der Gefangensetzung, das ist der 16. Mai des Jahres 58.) Bei R. (S. 39) fällt der Aufenthalt Pauli in Milet — der doch wenigstens einen Monat vor der Gefangensetzung stattfand — in das Jahr 59.

b) Den Galaterbrief setzt der Autor nach den zwei Korintherbriefen an (S. 209), während fast alle Gelehrten ihn vor diese Briefe oder wenigstens vor den zweiten stellen. (Was das Datum anbelangt, widerspricht sich der Autor selbst auf derselben Seite 209.)

c) Als sichere Tatsache setzt der Autor den 1. Timotheusbrief vor den Titusbrief (S. 209. 242) und doch ist das nur eine Möglichkeit; Sicherheit haben wir nicht darüber.

d) Paulus hat den Timotheus in Ephesus im Jahre 65 oder 66 zurückgelassen, also nicht 35 Jahre vor dem Jahr 95 oder 96 (S. 135), sondern höchstens 30 Jahre früher.

e) Wer wie der Autor (S. 242) annimmt daß der Apostel den Titus im Frühling des Jahres 65 in Kreta zurückgelassen hat, der kann nicht zugleich behaupten, daß er ihn schon im Herbste desselben Jahres nach Nikopolis berufen habe; denn Paulus hat den Winter in Nikopolis wahrscheinlich im Jahre 66/67 zugebracht. Von dort ist er nicht mehr in den Orient zurückgekehrt, sondern hat sich nach Rom begeben.

II. Aber dieser Mangel an chronologischer Genauigkeit wirft keine These des Verfassers um. Dagegen könnten andere exegetische Behauptungen, welche mit dem allgemeinen Sinn seiner These nicht zusammenhängen, Verwunderung hervorrufen und die Exegeten auch gegen andere Behauptungen, welche mit seiner These streng verbunden sind, mit etwaigem Mißtrauen erfüllen.

Nur ein paar Beispiele:

a) In der Bemerkung 40, S. 206, nimmt R. an, daß 2 Kor 11,5 Paulus unter dem Ausdrucke *supra modum apostoli* die Jerusalemer Apostel versteht. Wie schon R. Cornely bewiesen hat (Ep. II ad Cor. S. 286), ist diese Meinung früherer Exegeten jetzt gänzlich veraltet und mit Recht aufgegeben. Der ganze Kontext beweist, daß Paulus dort seine Gegner, die stolzen Sendlinge des Judaismus im Auge hat. Sie nennt er ironisch „Überapostel" (11,5) und später schon ohne Ironie und ganz offen „falsche Apostel" (11,13) und Satansdiener (11,15). Die Berufung des Autors auf 1 Kor 15,11 und Gal 2,9 beweist nichts. Denn der Kontext zeigt, daß dort von den wahren Aposteln

die Rede ist; übrigens nennt sie dort Paulus nicht οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, sondern nur ἐκεῖνοι (sc. ἀπόστολοι, 1 Kor 15,11), bzw. οἱ δοκοῦντες (Gal 2,2), oder οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal 2,9).

b) Τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλήρωσαν (1 Kor 16,17), bedeutet nicht, wie R. will (S. 38): „daß die Korinther Gesandten durch ihre Ankunft in Ephesus den Schwächen der korinthischen Gemeinden zuvorgekommen sind und ihren Mängeln abgeholfen haben", — sondern nur, daß diese drei „euer Zurückbleiben ergänzt haben" (Sickenberger in h. loc. S. 74); so auch alle anderen neuen Autoren, welche hier Chrysostomus und Thomas gefolgt sind (vgl. R. Cornely, Ep. I ad Cor. S. 527). Der Schluß also, den der Verfasser aus dieser nicht zutreffenden Exegese gezogen, daß „der amtliche Charakter dieser Legaten ganz evident sei", besitzt keine solche Evidenz, wie er annimmt.

c) Die Behauptung, daß Paulus selbst schon den Hymenäus, Alexander und Philetus exkommuniziert habe (S. 111), ist, was Philetus anbelangt, auf keine Dokumente gestützt; denn 2 Tim 2,17 erwähnt Paulus nichts darüber. Was aber den Hymenäus und Alexander betrifft, ist es sehr fraglich; denn die Ausdrucksweise παρέδωκα τῷ σατανᾷ (1 Tim 1,20), bedeutet, wie aus 1 Kor 5,5 hervorgeht, wahrscheinlich nicht die Exkommunikation selbst, sondern eine andere spezielle Strafe, wie das — nach der übereinstimmenden Meinung der griechischen Väter und von den Lateinern des Ambrosius (De Poenitentia I, 13) und Augustinus (C. ep. Parmen. III, 1) — der größere Teil der Exegeten behauptet. Also ist die Sache wenigstens nicht so sicher, wie der Verfasser annimmt.

d) Während Paulus unmittelbar vor seinem Tode im Gefängnis saß, hat er den Timotheus nicht nach Rom berufen „auf Arbeit und zwar auf längere Arbeit" (S. 106), sondern deswegen, weil er vor seinem Tode noch auf alle Fälle seinen geliebten Jünger, nach dem er sich sehnte, sehen wollte (2 Tim 1,3.4), um ihm seine letzten Aufträge zu geben, endlich auch, weil er von anderen verlassen und vereinsamt war (ib. 4,10.11). Aus demselben Grunde drängte Paulus so sehr, daß Timotheus nicht zögere, sondern ja gewiß noch vor dem Winter komme (4,9.20), denn er sah voraus, daß er nicht mehr lange zu leben habe und verfaßte sich gleichsam selbst die Grabschrift (4,7—8).

e) Es wäre besser, auf S. 71 das schwache Argument auszulassen, daß „die jüdischen Schriftsteller sorgfältig die Wiederholung derselben Worte bei Wiederkehr derselben Sätze vermeiden". — Diese Behauptung ist viel zu ungenau und der (S. 235, Anm. 75) angeführte Scheinbeweis aus Is 53,4 und Ps 112,7 erklärt sich einzig schon aus dem durch die hebräische Dichtung geforderten Parallelismus der Stichen.

f) Irrtümlich ist die Behauptung, daß der hl. Johannes in seinem Evangelium das Wort Ἰουδαῖοι beständig in der Bedeutung gebraucht „die Juden". Denn beim hl. Johannes bezeichnen οἱ Ἰουδαῖοι meist das jüdische, christusfeindliche Element im Sanhedrin und seiner Umgebung.

g) Eine Reihe anderer Behauptungen ist wenigstens unsicher, z. B. daß Paulus diese Galater, die er so scharf getadelt hat, mit Presbytern versah (S. 33), nachdem doch der Tadel und die Lehren sich nur auf jene Galater beziehen konnten, an welche der Brief geschrieben war, am wahrscheinlichsten die eigent-

lichen Galater (d. i. die Nordgalater), während wir über die Einsetzung der Presbyter sicher nur von den Südgalatern wissen (Apg 14,23). Nur durch Analogie schließen wir, daß auch ähnliches bei den Adressaten des Briefes stattfand.

Dem Verfasser zufolge hat Paulus „viermal Korinth besucht" (S. 206). Das könnte nur wahr sein in der Annahme einer Zwischenreise, die zwischen dem heutigen 1. und 2. Korintherbrief stattfand. Aber diese Hypothese hat in der Schrift keine Basis und sie stößt auf größere Schwierigkeiten als diejenigen sind, zu deren Beseitigung manche neueren Autoren (auch Katholiken) sie aufgestellt haben. (Vgl. Sickenberger, Die beiden Briefe an die Korinther, S. 139—142, Bemerkungen.)

Ich weiß nicht, ob man so sicher schreiben kann: „Die Zölibatsverpflichtung ist, was die eigentlichen Bischöfe anbelangt, entschieden apostolischen Ursprunges und in der Kirche vom Anfang an beobachtet" (S. 243).

Das sind so manche Zweifel, die mir beim Lesen dieser in jeder Hinsicht interessanten und gewichtigen Arbeit aufstiegen. Ich habe nur manches Fehlende bemerkt, was mir als Exegeten und Theologen mehr aufgefallen ist. Es überschreitet aber meine Kompetenz, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der rein historischen Daten, besonders im 2. Jahrhundert nach Christus, zu beurteilen. Die Druckfehler führen den Leser nirgends in Irrtum. Dagegen wäre eine größere Konsequenz in der Transskription der fremden Namen und in Rechtschreibung und Terminologie sehr erwünscht.

Ein solch schwieriges Thema ganz einwandfrei zu bearbeiten, könnte nur ein Gelehrter zustande bringen, der gleich tüchtig wäre als Historiker, Exeget und Theologe, eine Sache, die gegenwärtig kaum je zutreffen wird. Trotz der ausgestellten Ungenauigkeiten, exegetischen Versehen und anderer Verstöße, welche ein Historiker von Fach noch entdecken könnte, ist und bleibt das Buch ein kleiner, aber prächtiger Bau, streng in der Logik, klar in der Einteilung und schön in der Sprache. So kann ich also den Verfasser nur beglückwünschen und erwarten, daß sein Buch in einer weiteren Kreisen Europas mehr zugänglichen Sprache erscheine.

Innsbruck. Ladislaus Szczepański S. J. (†)

Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. Virginis. Auctore B. H. Merkelbach O. P. Sonderabdruck aus Xenia thomistica 2 (1925) 505—530. Rom, „Angelicum".

M. faßt das Ergebnis seiner sorgfältigen Untersuchung in drei Sätzen zusammen, deren jeder die Überschrift eines Abschnittes bildet:

1. *S. Thomas explicite tradit, quomodo mediatio B. V. non sit concipienda:* Nur Christus ist der eigentliche und Hauptmittler; Maria kann also nur sekundäre und untergeordnete Mittlerin sein, nur *dispositive* und *instrumentaliter;* nur Christus hat für die Sünden der Menschheit *de condigno* Genugtuung geleistet und die Gnaden verdient; Maria konnte das nur *de congruo;* nur Christus ist bewirkende Ursache der Gnaden, Maria kann es nicht sein, auch nicht Instrumentalursache.

Mit diesen Darlegungen des Verf.s ist wohl die Lehre des hl. Thomas im allgemeinen richtig wiedergegeben und gezeigt, daß einzelne sonderbare

Anschauungen über die Mittlerschaft Marias, wie sie in sich als unwahrscheinlich erscheinen, so auch in der Lehre des hl. Thomas keine Stütze haben, sondern seinen fundamentalen Prinzipien widersprechen, namentlich die Behauptung einer *causalitas physice efficiens instrumentalis* Marias bezüglich der Gnaden. Eines jedoch erscheint zweifelhaft und bleibt unbewiesen, ob nämlich nicht bloß jede *causalitas physice efficiens*, sondern überhaupt jede *causalitas efficiens* von Maria auszuschließen sei; denn auch eine *causalitas juridica, moralis, dispositiva, intentionalis* kann mit Recht und muß in einem wahren Sinne als *causalitas efficiens* bezeichnet werden. Jedenfalls ist in bezug auf diesen Punkt keine volle Klarheit erzielt worden.

Wie aus dem Gesagten erhellt, nimmt der Verf. in diesem 1. Abschnitt den Ausdruck *mediatio* in seinem Vollsinn, inwiefern er zugleich die Mitwirkung Marias zur Erlösung und ihre himmlische unmittelbare Gnadenvermittlung einschließt; in den folgenden Abschnitten aber handelt er wenigstens direkt nur von der himmlischen Gnadenvermittlung und nimmt den Ausdruck in diesem engeren Sinne, ohne das eigens festzustellen; das wirkt wohl etwas störend und es wäre der Sache und der Klarheit zuträglicher gewesen, wenn getrennt zuerst Marias Mittlerschaft beim Erlösungswerke, und dann ihre Folge: die Mittlerschaft bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte, und endlich an dritter Stelle die Art und Weise dieser doppelten Mittlerschaft behandelt worden wäre.

2. *S. Thomas tradit certa principia, quibus innititur doctrina mediationis B. V. ut fundamento:* Dieser Fundamente sind nach dem Verf. drei: ihre Gottesmutterschaft, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerke, ihre geistige Mutterschaft gegenüber den Erlösten. Bezüglich des 1. Fundamentes kann natürlich kein Zweifel sein. Aber auch das 2. Fundament ist sichere und klare Lehre des hl. Thomas; namentlich hebt er zu wiederholten Malen Marias Zustimmung zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, unseres Erlösers, in ihrem reinsten Schoße derart hervor, daß diese Zustimmung auch als Einleitung und Mitwirkung zum Erlösungswerke erscheint. Das 3. Fundament ist die geistige Mutterschaft Marias gegenüber den Erlösten. Diese letzte Fundamentallehre wird aber vom hl. Thomas nirgends in seinen theologischen und exegetischen Werken vorgelegt. Um so mehr aber betont derselbe einen anderen Vorzug Marias, der gleichfalls mit ihrer Gnadenvermittlung eng verknüpft, gewissermaßen als eine Vorbedingung derselben erscheint, nämlich ihre unvergleichliche Gnadenfülle. Merkelbach deutet kurz an, wie sich aus diesen Fundamenten, die der hl. Thomas ausdrücklich vorlegt, ihre Gnadenvermittlung ergibt; es ist aber zu bemerken, daß der hl. Thomas selbst diese Folgerung niemals zieht.

3. *Scriptis S. Thomae praebentur B. V. mediationis positiva ac formalia testimonia:* In diesem 3. Abschnitt untersucht der Verf., ob nicht in den kleineren, nicht streng theologischen Schriften des hl. Thomas sich ausdrückliche Zeugnisse für die unmittelbare Gnadenzuwendung Marias vorfinden, so namentlich in der *Expositio salutationis angelicae* und den *Sermones dominicales et festivi.* Und hier kann er mehrere Stellen anführen, in denen ausdrücklich die unvergleichlich mächtige Fürsprache und Gnadenvermittlung Marias behauptet und hervorgehoben wird. Aber ein doppeltes

ist zu beachten: Erstens die Echtheit des *opusculum de salutatione angelica* scheint bis jetzt nicht außer jedem Zweifel zu sein, und noch viel weniger steht die Echtheit und Unversehrtheit der *sermones* fest; zweitens selbst die Echtheit dieser Schriften und der entsprechenden Texte vorausgesetzt, dürfte es schwer zu entscheiden sein, ob sie eine unmittelbare und absolut oder mathematisch universale Gnadenvermittlung Marias enthalten, oder ob ihnen nicht durch Annahme einer moralisch universalen Genüge geleistet werde. Wohl erscheint die erstere Annahme wahrscheinlicher; denn sie steht durchaus in Harmonie mit der ganzen Lehre des hl. Thomas, insbesondere mit den angeführten Prinzipien; und, was namentlich zu beachten ist, sie wird außer von Hugo a S. Charo besonders vom großen Lehrer des hl. Thomas dem sel. Albertus M. mit voller Bestimmtheit und erquickender Klarheit vorgelegt; von ihm wird Maria auch ausdrücklich, was man bei Thomas vermißt, als *mater omnium viventium per generationem spiritualem*, als *mater regenerationis*, als *totius generis humani mater spiritualis* bezeichnet. So kann der Verf. mit Recht schließen: *Sit itaque conclusio: Sententiam de B. V. universali mediatione pertinere ad primaevam traditionem Scholae dominicanae et thomisticae eamque esse Doctoris angelici principiis omnino conformem.*

Was den hl. Thomas selbst betrifft, kann auf Grund des Gesagten seine ganze diesbezügliche Lehre zutreffend in folgenden vier Sätzen zusammengefaßt werden: 1. der *Doctor communis* lehrt formell und ausdrücklich die Mittlerschaft Marias, inwiefern sie ihre Mitwirkung zur Erlösung besagt. 2. Er lehrt in seinen ausgesprochen theologischen Werken nicht ausdrücklich die Mittlerschaft Marias, inwiefern sie ihre universelle Gnadenzuwendung bedeutet; aber er legt mit Bestimmtheit solche Lehren vor, aus denen sich jene als logische Folgerung ergibt, obwohl er selbst diese Folgerung nicht gezogen hat. 3. In kleineren, nicht ausgesprochen theologischen Schriften, deren Echtheit nicht zweifellos feststeht, wird zwar ausdrücklich die überaus wirksame Gnadenvermittlung Marias und wohl auch ihre moralische Universalität vorgetragen; ob aber in diesen Aussprüchen eine absolute oder mathematische Universalität behauptet werde, dürfte nicht zweifellos zu bestimmen sein. 4. Mit der Lehre des hl. Thomas lassen sich einzelne sonderbare und übertriebene Behauptungen, wie sie oben erwähnt wurden, namentlich eine *causalitas physica efficiens* Marias bezüglich der Gnaden, in keiner Weise vereinbaren.

Der Verf. hat mit seiner Untersuchung zur weiteren Klärung der vielberegten und bedeutungsvollen Frage der Mittlerschaft Marias einen trefflichen Beitrag geliefert.[1])

Innsbruck. Josef Müller S. J.

Compendium theologiae moralis. Auctore Jos. Ubach S. J. 2 Bde. gr. 8° (XVI u. 487 S., XVI u. 784 S.) Freiburg 1926, Herder. M 20.50, geb. M 24.50.

Es ist nicht ein kurzes Repetitorium nach Art von Arregui oder Telch, was uns U., der in Buenos Aires Moraltheologie lehrt, hier bietet,

[1]) In den Zitaten sind namentlich in bezug auf die Numerierung der *sermones* einzelne Versehen unterlaufen.

sondern ein wirkliches Lehr- und Schulbuch, das aber dem Vortragenden gestattet, den Inhalt noch näher zu erläutern. Gerade der inhaltreichen Kürze, die doch manchmal auch Neues bietet, und der praktischen Anordnung merkt man an, daß der Verf. das Manuskript in langjährigen Vorlesungen gefeilt hat; allerdings hat das Buch auch ein eigenes Schicksal gehabt, da es im Jahre 1914 schon in der Druckerei lag, aber infolge der Kriegsereignisse zurückgestellt werden mußte, um dann nach Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches einer Umarbeitung unterworfen zu werden, so daß es erst jetzt in mustergültiger Ausstattung vom Herderschen Verlag der Öffentlichkeit übergeben werden konnte.

Die Anordnung des Buches ist seinem praktischen Zwecke entsprechend die des hl. Alphons, so daß der erste Band die allgemeine Moral, die Gebote Gottes und der Kirche und die Obliegenheiten des geistlichen und des Ordensstandes enthält, während der zweite Band die Sakramentenlehre bringt. Ein gutes Sachregister, sowie ein Verzeichnis der benützten *canones* und der Paragraphen der bürgerlichen Gesetzbücher von Frankreich, Spanien, Portugal, Argentinien, Brasilien, Chile, Columbien, Mexiko und Uruguay bilden den Abschluß. Durch den Umstand, daß der Verf. im Interesse seiner Hörer auf so viele Zivilgesetzgebungen Rücksicht nehmen mußte, sowie durch den anderen, daß er manche Traktate aus anderen Disziplinen voraussetzt, ist der Umfang der einzelnen Abschnitte etwas abweichend vom gewohnten. So wird die allgemeine Moral auf 50 Seiten beschränkt, die göttlichen Tugenden beanspruchen 40, die ersten sechs Gebote 80 Seiten, während auf das 7. Gebot beinahe 150 verwendet werden, von denen auf die *praescriptio* allein 25 entfallen. Wenn auch die Bestimmungen der verschiedenen bürgerlichen Gesetze in Fußnoten angeführt und beurteilt werden, scheint das doch das Verständnis zu erschweren.

Die Doktrin ist im Ganzen auf gute Gründe und die bewährten Autoren gestützt, und deshalb für die Praxis solid und sicher.

An Einzelheiten, in denen man anderer Meinung sein kann, und die bei einer Neubearbeitung beachtet werden könnten, seien folgende erwähnt: n. 15 wird das *dubium positivum* definiert als *suspensio intellectus rationem habentis sufficientem ad iudicium probabile;* das ist ja richtig, darf aber nicht so eng genommen werden, daß ein *assensus opinativus probabilis* gar nicht mehr unter den Begriff des *dubium (latum)* fällt; sonst gilt das Argument, das Verf. n. 20 für den Probabilismus bringt, auch nur für den Fall, daß der Intellekt seine Zustimmung suspendiert, nicht aber für den Fall, daß er der *opinio probabilis* zustimmt, was gewiß nicht in den Intentionen des Autors liegt. — n. 35 dürfte das *subiectum legis divinae positivae* nicht unerwähnt bleiben. — n. 37. Daß *peregrini* nur *probabilius* nicht an die besonderen Gesetze des Territoriums gebunden sind, in dem sie sich aufhalten, ist wohl aus der früheren Bearbeitung stehen geblieben; denn can. 14 unter Beiziehung des can. 13 § 2 macht dies ganz sicher. — Was die Gewalt des Vaters über die Gelübde der minderjährigen, aber schon mannbaren Kinder betrifft (n. 156), so ist ja wahr, daß Sanchez ihm die (direkte) Irritierung zugesteht, aber auch er nimmt Gelübde aus, die dem rein geistigen Gebiet angehören, weil in diesem Belang das mannbare Kind selbständig ist; wenn es in diesem Alter seinen Stand wählen kann

unabhängig vom Willen der Eltern, wenn es (can. 555 § 1) in ein Ordensnoviziat aufgenommen werden kann, wenn es (can. 1067) eine gültige Ehe eingehen kann, dann kann es wohl auch, ohne vom Vater gehindert werden zu dürfen, das Gelübde der Keuschheit oder des Ordenslebens ablegen; *a fortiori* Gelübde von religiösen Übungen, die die Hausordnung nicht behindern; wenn der Vater Gelübde der letzteren Art behindern kann, ist dies zuletzt nur noch eine *suspensio* oder *irritatio indirecta*. — n. 277 Anm. 3 geht der Verf. etwas ausführlicher auf die Frage ein, wem die *restitutio ex delicto* zu leisten ist, wenn der Geschädigte unbekannt ist. Er findet, daß die Autoren wohl einstimmig sind in der Ansicht, daß den Armen zu restituieren sei, aber die Autoren und ihre Gründe hätten nur den Fall der *acceptio rei*, nicht der *damnificatio* vor Augen. Die Gründe aber könnten nicht einfach auch für die *damnificatio* geltend gemacht werden. Mir will scheinen, daß doch einige Gründe auch für die Schädigung geltend gemacht werden können. a) Das *bonum commune;* ein *damnificator* hat sich nicht nur gegen Eigentümer verfehlt, sondern auch gegen die Gesellschaft; wenn er also sicher zur Wiedergutmachung verpflichtet ist, sie aber dem Eigentümer nicht leisten kann, so bleibt die Gesellschaft übrig, der er Genugtuung leisten muß, in der Form, daß er den Wert den Armen zuwendet. b) Auch die *praesumpta voluntas domini* kann auf die *damnificatio* ausgedehnt werden; denn bei einer Schädigung ist der Eigentümer insofern auch ungehalten, weil niemand einen Nutzen davon hat; wenn also er nicht entschädigt werden kann, so kann man doch einen positiven Willensakt (nicht nur ein negatives *non invitus*) voraussetzen, daß wenigstens jene etwas bekommen, denen er aus Liebe zu geben verpflichtet wäre. Das liegt wohl auch in dem Erklärungsversuch des P. Vermeersch, der deshalb auch nicht abzuweisen ist. — Die Erklärung der Lüge (n. 339) als *intrinsece malum, cuius malitiae ratio potest per accidens deficere,* ähnlich wie Tötung und Verstümmelung, weicht doch nicht unbedeutend von der gewöhnlichen Definition ab und könnte Anlaß zu Mißbrauch geben. Verf. meint, wenn die Wahrheit gegen das *bonum commune* wäre, dann sei die *locutio contra mentem* erlaubt, sei entweder keine Lüge (weil die Definition zu verstehen sei: *locutio contra mentem fini naturae adversa*) oder es sei in diesem Falle die Lüge erlaubt. Er hat besonders Beispiele vor Augen, wo der Fragende den Amtscharakter des Gefragten nicht kennt, und deshalb die Leugnung nicht in der gewohnten Weise gedeutet werden könnte. Gegen diese Erklärung muß wohl festgehalten werden, daß das *bonum commune* eben gerade die *locutio contra mentem* verbieten muß, und daß es ein viel größerer Schaden wäre, wenn die Lüge irgendwann *per accidens* erlaubt wäre. Ferner ist ein Unterschied zwischen Tötung und Lüge; Tötung kann Gott in gewissen Fällen erlauben und einem Menschen die Erlaubnis dazu übertragen, weil er selbst Herr über das Leben des Einzelnen ist; dagegen widerspricht es Gott, irgend einmal eine *locutio contra mentem* zu begehen, oder die Erlaubnis dazu einem Menschen zu geben. Und was die vereinzelten Fälle angeht, wo der Fragende den Amtscharakter des Gefragten nicht kennt, so unterscheiden sich diese gar nicht so sehr von den anderen; denn auch in einem solchen Falle, ja man möchte sagen, gerade in diesem Falle muß der Fragende wissen, daß er nicht in jedem Falle die Wahrheit erfahren darf, und muß deshalb auf eine ausweichende Antwort gefaßt sein.

Nun noch einige Bemerkungen über den II. Band, der nach dem Satz der vorstehenden Besprechung eintraf. Noch mehr als im vorhergehenden zeigt sich in diesem Bande die rein positive Anlage des Lehrbuches. Es werden nur die Forderungen geboten mit Umgehung der Definitionen und theoretischen Erklärungen; und auch der eigentliche Text würde auf einem viel kürzeren Raum Platz finden; jedoch ist in den Anmerkungen sehr viel und verschiedenes zusammengetragen: bald Literatur, bald der Wortlaut des CIC, bald Erklärungen und Ergänzungen, Kasuistik, ja manchmal auch lange Polemiken; das stört etwas die Übersicht; man vergleiche z. B. [illegible] lange Polemik gegen P. Vermeersch und z. T. gegen P. Arendt (S. 467—476), wo fast 10 Seiten hindurch überhaupt kein Text erscheint. Wenn schon der Zweck des Buches rein positive Darstellung des Lehrstoffes ist, dann hätten solche Polemiken kürzer gefaßt werden können. Dasselbe gilt n. 555 über die Begründung der Schwere der Sünde, die begangen wird durch Nicht-persolvieren einer Messe, oder n. 638[4] von der Polemik gegen Arregui und Génicot-Salsmans zu der Frage, ob jemand die delegierte Jurisdiktion empfängt zu dem Zeitpunkt, wo sie gegeben wird, oder wo er Kenntnis erhält; zudem scheint mir hier Verf. zu weit zu gehen, wenn er sagt: *„Immo nec videtur sufficere (ad validam absolutionem), si concessio tibi nota fieret per alium, quam per ordinarium aut per impetrantem aut per nuntium ab utrolibet missum.“* Ebenso wird Verf. trotz einiger Bemerkungen Lugos heute nicht leicht Zustimmung finden in der Behauptung (S. 191—195), daß die Beichte ungültig ist, wenn jemand, der Petrus getötet hat, beichtet, er habe Paulus getötet; seine Argumentation gegen Ballerini und D'Annibale bewegt sich in einem Kreise, wenn er z. B. auf die Bemerkung der Gegner, es genüge doch Zahl und Art der Sünde anzugeben, die Sünde sei doch moralisch, *in ordine ad confessionem*, dieselbe, auch wenn sie individuell verschieden sei, antwortet: Freilich braucht er die Sünde *in individuo* nicht zu beichten, aber wenn er, wie oben, sich anklagt, so wird statt des Aktes, den er begangen hat, ein anderer substituiert, den er nicht begangen hat; denn sofort erhebt sich wieder dieselbe Frage, ob es in der Beichte auf den individuellen Unterschied ankommt, oder ob es nicht genügt, wenn nur das *esse morale* des Aktes das gleiche ist. Und darauf ist zu antworten: in bezug auf die Beichte ist Mord gleich Mord, ob er an diesem oder jenem Menschen geschehen ist. — Anderseits aber hätte z. B. die Lehre von den Sakramentalien (S. 18) mehr als eine halbe Seite verdient. Die Anm. 1 auf S. 72 könnte geeignet sein, Skrupulanten heranzubilden: Wenn der Priester eigens achtgegeben hat, das Ciborium recht zu stellen, und es dann außerhalb des Corporale findet, dann supponiert man *intentio condicionata* und die Konsekration wird zweifelhaft genannt; aber wenn er es irrtümlicherweise nur außerhalb des Altarsteines, aber auf das Corporale gestellt hat, dann supponiert man *intentio absoluta;* mir will scheinen, ausschlaggebend ist doch die wirkliche Intention, die der Priester hatte, und nicht die präsumierte.

Doch sollen durch diese Bemerkungen die Vorzüge des Buches nicht abgeschwächt werden; manche, auch längere Anmerkungen werden als sehr nützlich begrüßt werden, wie S. 62 ff über die verschiedenen Methoden der Weinbehandlung oder -verbesserung in ihrer Beziehung zur erlaubten oder

gültigen Verwendung in der Messe; S. 150 ff über die Dauer der Gegenwart Christi im Kommunikanten; auch neue Gedanken werden hie und da eingeführt, die nicht ohne Berechtigung scheinen; als Beispiel diene in der Frage um die Beichtpflicht der Konvertiten (S. 166) die Unterscheidung, ob die Taufe wiederholt wird aus einem soliden Zweifel an deren Gültigkeit, oder ob sie nur zur Beruhigung wiederholt wird aus einem geringeren Zweifel, aus dem man andere, nicht so notwendige Sakramente nicht wiederholen würde; im ersten Falle wird die Pflicht der Beichte verneint, im anderen bejaht.

Möge es dem Verf. beschieden sein, in Neuauflagen das Buch noch brauchbarer und praktischer auszugestalten.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen von Jos. Geyser. 8° (IX u. 288 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.20, geb. M 7.50. — In dem vorliegenden Werk, das zugleich an die Stelle einer zweiten Auflage der Studie „Über Wahrheit und Evidenz" (Freiburg 1918, Herder) tritt, handelt G. über grundlegende Fragen besonders aus dem Gebiet der Erkenntnistheorie; u. a. über das Wesen der Erkenntnis, den Wahrheitsbegriff und das Urteil und ihr Verhältnis zum Gegenstand, ausführlich auch über die Evidenz. Gleichzeitig setzt sich G. eingehend mit den entgegenstehenden Anschauungen besonders der beiden bekannten modernen Erkenntnistheoretiker Bruno Bauch und Nicolai Hartmann auseinander, um dadurch eine bessere Darstellung der eigenen Ansicht zu gewinnen. Wie ersichtlich, handelt es sich um die letzten, wichtigsten und zugleich auch schwierigsten Fragen der Erkenntnistheorie, denen durchweg eine ebenso gründliche wie selbständige Erörterung gewidmet wird. — G. leugnet mit Recht, daß wir unmittelbar in ein freischwebendes Reich der Wesenheiten hineinschauen können. Ein solches besteht ja überhaupt nicht. Das greift an den Lebensnerv des modernen Platonismus. Unsere Erkenntnis beginnt in der Erfahrung, am Besonderen, und dringt zur Erkenntnis des Allgemeinen vor, dessen Sosein nur im Besonderen Wirklichkeit hat. Schwieriger gestaltet sich in dieser Auffassung die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Begriff und dem idealen Gegenstand desselben. G.s Darstellung ist mir hier nicht allewege klar geworden. — Hinsichtlich der Evidenz hat Fr. Brentano und seine Schule insofern gewiß recht, als wir nur durch das Erlebnis der Evidenz wissen können, was evidentes Erkennen ist, gleichwie wir nur durch Denken und Wollen erkennen können, was Denken und Wollen ist. Darauf deutet ja auch G. selbst hin, wenn er „Beispiele für echte Evidenz" anführt. Es darf dabei allerdings das objektive Element, die „objektive Evidenz" nicht zu sehr in den Hintergrund treten. Beides gehört eben notwendig zusammen. Es ist nicht ohne Belang, hervorzuheben, daß die Evidenz in der Wahrheitsfrage unseres Erkennens das letzte Wort zu sprechen hat. G. zeigt auch gut, wie evidente Vernunftprinzipien zugleich evident als Seinsgesetze erkannt werden. Jede andere Auffassung widerspricht der Natur unseres Erkennens.

Einführung in die Erkenntnistheorie. Von August Messer (Wissen und Forschen 11). 3., umgearb. Aufl. 8° (VII u. 270 S.) Leipzig 1927, Meiner. M 5.—, geb. M 7.—. M. bietet eine klare und gründliche Einführung in die wichtigsten Fragen und Systeme der Erkenntnistheorie. Mit Recht geht er dabei vom vorwissenschaftlichen Erkennen aus und hält an der Auffassung des naiven Denkens fest, solange nicht aus wichtigen Gründen eine Abweichung geboten erscheint. Hier können wir eine weite Strecke mit dem Verf. zusammengehen. Auch darin ist M. zuzustimmen, daß er die Bedeutung der vorwissenschaftlichen Erkenntnis und die Notwendigkeit, daß sich die Philosophie am Leben orientiere, stark betont. Im einzelnen gehen die Auffassungen der Scholastik und M.s in manchen wichtigen Fragen allerdings weit auseinander. — Die Scholastik unterscheidet eine dreifache Gewißheit: die metaphysische, physische und moralische. Wenn auch nur der ersteren der Charakter einer absoluten Gewißheit zukommt, so gelten doch auch die beiden letzteren als wahre Gewißheiten. Nach M. gilt nur die metaphysische Gewißheit (Denknotwendigkeit) als wahre Gewißheit, alles andere gehört ins Reich der Wahrscheinlichkeit, der Ahnungen, Vermutungen. Über solche Ahnungen und Vermutungen führt uns streng genommen auch alle Induktion und Metaphysik nicht hinaus, da dem Kausalgesetz selbst nur der erkenntnistheoretische Wert einer Voraussetzung zukommt. Konsequent müßte M. auch die Annahme einer Außenwelt als bloße Ahnung und Vermutung hinstellen, wogegen er sich doch wieder und zwar mit Recht sträubt. Wenn nun die Kirche die Wunder als *revelationis signa certissima* bezeichnet und definiert, daß Gott mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden könne (Denz.[14/15] nn. 1790. 1785), so ist es klar, daß eine solche philosophische Anschauung mit dem Dogma in Konflikt geraten muß. Aber es fragt sich hier, ob wir es da mit einer richtigen Auffassung der Gewißheit zu tun haben, die, wie M. selbst so sehr betont, auch hinreichend am Leben orientiert ist. Das ist in Abrede zu stellen. Niemand wird z. B. das Eintreten einer vorausberechneten Sonnenfinsternis als bloße Ahnung oder Vermutung bezeichnen, wenn wir es auch mit keiner Denknotwendigkeit zu tun haben. Handelt es sich um eine Wahrheit oder Tatsache, deren Bezweiflung als unvernünftig betrachtet werden muß, dann besitzen wir auch eine wahre Gewißheit, wenn auch nicht den höchsten Grad derselben. Daraus ist ersichtlich, daß das sonst so treffliche Buch M.s nur sehr gewinnen könnte, wenn darin noch ausführlicher die Fragen der Gewißheit, der Evidenz, der Geltung des Satzes vom zureichenden Grund und des Kausalgesetzes behandelt würden. Hier wäre auch nicht an letzter Stelle die Lösung des angeblichen Konfliktes zwischen Wissen und Glauben zu suchen. Dabei ist auch darauf zu achten, daß zur vernünftigen Rechtfertigung seiner religiösen Überzeugung durchaus kein positiver Zweifel vorausgesetzt werden muß, wie M. fälschlich meint. Es genügt der sog. methodische Zweifel, der nicht einmal ein psychologisches, sondern nur ein logisches Absehen von der Glaubensüberzeugung verlangt, das darin besteht, daß die vernünftige Rechtfertigung des Glaubens ohne *petitio principii* geschehe. — So gerne wir die Vorzüge des Buches anerkennen, so müssen wir doch gestehen, daß uns noch gar manche, nicht unwesentliche Anschauungen vom Standpunkte des Verf.s trennen.

Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. Von Paul Simon (Philosophie und Geschichte 14). 8° (27 S.) Tübingen 1927, Mohr. M 1.50. — Die kleine Schrift bietet die Antrittsrede, die S. anläßlich der Übernahme der ordentlichen Professur für scholastische Philosophie und Apologetik an der Universität Tübingen am 18. November 1926 gehalten hat. Der Vorzug der Studie liegt in der guten Herausarbeitung des Zusammenhanges zwischen der Erkenntnislehre und dem Wissenschaftsbegriff beim hl. Thomas von Aquin. Der *intellectus agens* hebt aus dem Phantasma die allgemeinen Formen heraus und diese bilden den eigentlichen Gegenstand des Wissens. Daher der Grundsatz: *scientia est de universalibus et necessariis*, und zwar ist damit ein sicheres, evidentes Wissen gemeint. Die große Bedeutung, die der Ansicht des Fürsten der Scholastik zukommt, und ihr Fortwirken bis auf unsere Tage kann zur Rechtfertigung der weiteren Fassung des Titels dienen. S. befürwortet indes mit Recht eine Erweiterung des Wissenschaftsbegriffes (vgl. dazu auch J. Donat, *Logica*[4], S. 206—210).

Theodicea. Auctore Josepho Hontheim S. J. (Cursus philosophicus 5). 8° (VIII u. 323 S.) Friburgi 1926, Herder. M 5.60, geb. M 6.80. — Im vorliegenden Lehrbuch bietet H. im wesentlichen einen Auszug aus seinen vorzüglichen *Institutiones Theodiceae* (Freiburg 1893, Herder). Dadurch hat sich der greise Verf. viele zum Dank verpflichtet. Die früher vertretene Ansicht (vgl. *Instit. Theod.* n. 403), daß wir das Vorhandensein der absoluten Verpflichtung in gleicher Weise wie das Dasein der Welt vor der Existenz Gottes erkennen können, scheint H. nun preisgegeben zu haben (137). Sonst sind kaum Änderungen in den Anschauungen zu verzeichnen. Neu hinzu kam eine ausführliche These über den Modernismus und eine eingehende Begründung des *principium axiologicum*, das H. in die Form kleidet: *Ordo entium universalis est essentialiter rectus* (28). Dieses Wertprinzip ist sicher von großer Bedeutung und wird vom Verf. auch vielfach angewandt. Seiner Begründung dient die stattliche Zahl von 13 Argumenten. Wie hier, so scheint sich H. auch sonst an den Grundsatz zu halten: *melius est abundare quam deficere*. Hinsichtlich der Kürze und Präzision der Argumente ist diese Richtlinie weniger eingehalten. Bei der Besprechung des Satzes vom Widerspruch und des Kausalitätsgesetzes wäre eine eingehendere Berücksichtigung des Verhältnisses dieser beiden Prinzipien, über das in der letzten Zeit auch von scholastischen Autoren so viel disputiert wird, erwünscht gewesen. H. bezeichnet das Kausalitätsgesetz als *immediate vel fere immediate evidens* (22).

Lorenz Fuetscher S. J.

Das Problem der Willensfreiheit im Lichte der neuesten Forschung, von Anton Strigl. 8° (194 S.) Wien 1926, Mayer. — Wie der Verfasser in der Einleitung gesteht, verdankt die vorliegende Schrift ihr Entstehen dem persönlichen Bedürfnis nach Klärung des Begriffes der Freiheit. Daher denn auch die lebendige Fühlungnahme mit dem Leben, die echte Wärme ungekünstelten Ringens nach Wahrheit, warmes Interesse und Verständnis für Not und Ernst des Lebens. Nicht befriedigt durch die scholastische Auf-

fassung vom Wesen der Freiheit, insbesondere auch wegen der nicht geringen Differenzen innerhalb der Scholastik selbst, kommt der Verfasser in der theoretisch-spekulativen Bearbeitung zur Ablehnung der scholastischen Wesensfassung der Freiheit. In vier Abschnitten entwickelt er folgende Punkte: Welche Erkenntnis geht den freien Akten voraus? Willensakt im Verhältnis zur Deliberation. Das Problem der Freiheit und seine Lösung. Tieferes Verständnis des Problems. Es genüge, die markantesten Behauptungen hervorzuheben. Es wird uns da gesagt, daß wir stets das Bessere wählen (62). Durch das „besser" ist der folgende Willensakt festgelegt, nicht zwar verursacht, aber eindeutig bedingt. Des öfteren kehrt der Grundgedanke wieder, daß, falls der Deliberationsprozeß nicht die Wahl eindeutig bestimmte, das freie Wollen ein unberechenbares, unvernünftiges, gesetzloses wäre. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß Freiheit nicht Wahlfreiheit sei, daß wahre Freiheit kein wirkliches Auch-anders-können verlange. Wenn demnach schon alles in den Vorbedingungen liegen muß, wozu dann noch ein freier Wille? Er muß ja doch annehmen, was er vorgesetzt bekommt, so wirft sich Str. selbst ein (121). Zur Lösung weist er nach, daß der eigentliche Träger der Freiheit das substantielle Ich ist; daß auf diesem gemeinsamen Mutterboden Vernunft und Wollen sich durchdringen; daß Freiheit nichts anderes ist als die Auswirkung und das Sichdurchsetzen unserer innersten und wesentlichsten Persönlichkeit (135), jene Eigenschaft des Ich, vermöge deren es nicht gezwungen noch genötigt werden kann; kraft der es im ruhigen Überschauen der Sachlage und in der nötigen Distanz von den Gegenständen und deren ziehenden Motiven ungezwungen will (134). Aus diesen kurzen Angaben erhellt, daß wir es mit einer ganz anderen Freiheitsidee zu tun haben, als Leben und Philosophie sie uns bisher nahebrachten. Denn hier hieß es immer: Du kannst anders, also bist du verantwortlich, der Strafe verfallen. Was du sollst, das kannst du auch, mußt aber nicht. Nicht war da die Rede von einem Sichdurchsetzen der Persönlichkeit einfachhin oder nach der Vernunft, sondern so, daß es wesentlich ein Anderskönnen einschließt. Referent kann daher den dargebotenen Ausführungen nicht beipflichten, da hiemit eine an Kants Auffassung erinnernde Doktrin ersteht, die nichts mehr mit echter Freiheit zu tun hat, sondern eher zum psychologischen Determinismus gehört.

Wie schon angedeutet, ergibt sich die letzte Entscheidung über das Wesen der Freiheit aus der Stellungnahme zur Frage, ob Freiheit notwendig ein gleichzeitiges Auch-anders-können besage oder nicht. Vorwissenschaftliches und scholastisches Denken hält ersteres fest; nicht anders moderne Denker, die ja gerade hierin den Widerspruch zum Kausalitätssatz sehen wollen. Daher gestehen sie sich auch offen ein, daß mit Aufgabe des Auch-anders-könnens die Freiheit darangegeben sei. Jedes Wollen setzt ein Motiv voraus, das eine Zweckursächlichkeit ausübt. Muß nun das zu Wählende als „besser" motiviert sein? Unterscheiden wir: da wir im Akte des Wählens tatsächlich das eine dem anderen vorziehen, so kann man sagen, wir halten das Gewählte für „besser". Also einzig im Akte der Wahl, nicht aber schon vorher ist das Gewählte als besser angesehen. Aber muß nicht schon vor der Wahl immer eines als „besser" er-

scheinen? Dies wird kaum jemand beweisen können. Und wenn auch, ist nicht bewiesen, daß dieses Besserscheinen uns eindeutig bestimmt; denn wir haben in freien Entscheidungen das klare Bewußtsein, daß wir anders können und konnten. Ferner folgt aus der Natur der Vernunft: Weil sie in vielen Fällen keine apodiktische Entscheidung zu geben vermag, da eben mehrere Wege als gut und gangbar erkannt sind, so muß sie die Wahl dem Willen anheimstellen; denn es wäre offenbar unvernünftig, einen Weg vorzuschreiben, wo sie doch deren viele erkennt. Aber so ist die Freiheit etwas völlig Unberechenbares! Streng genommen, ist sie es, sofern es kein apodiktisches Vorherwissen freier Akte außer in Gott gibt. Moralische Sicherheit ist aber damit auch auf seiten der Menschen nicht ausgeschlossen.

Str. sagt uns, der Wille brauche für jedwede Regung eine genau entsprechende Anregung (93). Diese Anregung sei aber nicht Kausalität, sondern lediglich notwendige Bedingung. Ist sie da, so wird der Wille unfehlbar wollen. Überdenkt man diesen engen Zusammenhang, so wird man nicht gut umhin können zu finden, daß Bedingung und Kausalität nur dem Namen, nicht aber dem Sinne nach auseinanderfallen. Eine derartige Bedingung ist eben sachlich ein *principium influens et determinans.* — Endlich sei noch beigefügt, daß die Selbstentfaltung der Persönlichkeit, die unter Ausschluß von äußerem Zwang erfolgt, doch wenigstens einem inneren psychologischen Gesetz untergeordnet sein kann. Das besagt aber psychologischen Determinismus. Positiv widerlegt ist er nirgends. Auf der anderen Seite scheint mir gerade in Str.s Auffassung diese freie Selbstentfaltung unmöglich, da ja durch das Besserscheinen schon immer unfehlbar das Wollen bestimmt ist. Jedenfalls genügt die platonische Behauptung nicht: Das freie Wollen ist die Tat meines ungezwungen wollenden, höheren Ich, das autonom, eigengesetzlich, nach der Vernunft, nicht kausal von irgendwoher getrieben, somit frei, aber unfehlbar dasjenige will, was durch die Verstandesmotivation als besser einleuchtet.

Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. Von Franz Erhardt. 8° (VIII u. 269 S.) Leipzig 1926, Reisland. M 12.—. In diesem Werke handelt es sich um eine Würdigung des Kantischen Kritizismus, wobei vereinzelt auch Anschauungen der vorkritischen Zeit Berücksichtigung finden. Erhardt ist es in keiner Weise zweifelhaft, daß Kant ein ganz überragendes philosophisches Genie gewesen, das tiefbohrend nirgends an der Oberfläche haften blieb, sondern mit der vollen Kraft seines Denkens in das Innerste der Probleme vorzudringen, Letztes aufzuhellen und äußerste Grenzen zu erreichen mit unermüdlicher Zähigkeit unternahm. Getragen von echter Wahrheitsliebe und zu innerst geradezu erfüllt von dem ungestümen metaphysischen Drang nach Erkenntnis von Wesen, Dingen an sich, Absolutem hat er auf Grund einiger weniger, teilweise einseitiger und irriger Voraussetzungen ein bedeutendes, im ganzen einheitliches System gebaut, das eine gewaltige Konstruktionskraft verrät. Bei all dieser Anerkennung Kantischer Geistesgröße sieht aber E. mit wohltuender Objektivität auch das viele Brüchige, Lückenhafte, Widerspruchsvolle in Kants Werken, dessen tiefere Quelle in einem gewissen Zustande subjektiver Unfertigkeit, Unabgeschlossenheit und Unausgereiftheit seiner Gedanken liegt. Er weist hin auf Kants künstliche und gewaltsame

Konstruktionen und Einteilungen, deren er sich zur Ableitung bestimmter, ja grundlegender Lehren schuldig machte. Er übt sehr scharfe Kritik an Kants Auffassung von Metaphysik; an seiner Voraussetzung, daß Metaphysik, weil über die Erfahrung hinausgehend, *a priori* sein müsse; daß unser Erkennen auf Erscheinungen beschränkt sei, welche Behauptung eigentlich einen Unsinn enthalte, da doch Erscheinungen nicht Substanzen, Ursachen, Wirkungen usw. seien oder werden können; daß die Kategorien *a priori* und erfahrungserzeugend seien, wo sie doch evident aus der Erfahrung geschöpft sind. Ebenso schwerwiegende Einwände führt er gegen Kants Moral- und Religionsphilosophie ins Feld. Auf Grund dieser Prüfung von Kants System kommt E. zur Überzeugung, es sei für unsere heutige Philosophie von höchster Wichtigkeit, einzusehen, Kant habe in keiner Weise die wahre Metaphysik zermalmt; er habe die Grenzen des menschlichen Wissens durchaus falsch gezogen und das Wesen der Sittlichkeit und Religion nicht richtig erfaßt. Und darum ist Kant nicht der maßgebende Führer für echte Philosophie; einseitiges Kantstudium, noch mehr aber immer neue Kantinterpretationen sind aufzugeben. Ist es ja doch der Sinn einer unverfälschten Philosophie, die Weltwirklichkeit in ihren Zusammenhängen und tragenden letzten Gründen zu erforschen, statt in dürrem Agnostizismus und unfruchtbarem Skeptizismus am Leben vorbeizugehen. Dies die Hauptlinien der Kritik, die E. meisterhaft entworfen und denen man ungeteilt beipflichten wird. Verständlich und objektiv geübt, und ernsthaft und nüchtern gehalten, verleiht sie dem Buche einen soliden Wert, so daß man ihm einen weiten Leserkreis nur wünschen kann, wenngleich einige positive Ansichten E.s nicht befriedigen, die freilich nur kurz entwickelt, im Rahmen des Ganzen zurücktreten, aber doch wichtigste Fragen betreffen. Ich nenne unter anderen Idealität von Raum und Zeit, Wesen der Freiheit, Sittlichkeit, Religion.

Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae. Von Fr. Marxuach S. J. 8° (287 S.) Barcinone 1926, Subirana. — In kurzer, gedrängter und recht übersichtlicher Gruppierung werden Grundsätze und Probleme der Logik, Erkenntnistheorie und Seinslehre im Geiste von Thomas v. Aquin und Fr. Suarez vorgetragen. Klare Einteilung des Stoffes, Durchsichtigkeit der Darstellung und elegante Kürze der Beweisführung sind dankenswert hervorzuheben. Die Anlage des Ganzen zeigt, daß es für eine erste, leicht faßliche Einführung in scholastische Methode und Philosophie berechnet ist; in diesem Sinne rechtfertigt sich auch das bewußte Absehen von allzu kritischen Feinheiten und Schwierigkeiten, die gerade den ersten Grundlegungen objektiv gültiger menschlicher Erkenntnisprinzipien und dem Zusammenwirken von Empirie und Vernunft anhaften und die doch von Anfängern nur schwer erfaßt würden. Für diese Zwecke hat darum der Autor im allgemeinen eine didaktisch richtige Mittelhaltung in Stoffwahl und kritischer Zurückhaltung eingenommen. Die eine oder andere Partie freilich, besonders erkenntnistheoretischer Natur, dürfte doch zu kurz behandelt worden sein: So wird Kants System auf kaum zwei Seiten erledigt; von einer eigenen Würdigung anderer idealistischer Systeme wird überhaupt Abstand genommen. Ob man die von manchen neueren Scholastikern sogenannten drei angeführten Grundwahrheiten der eigenen Existenz, der Fähigkeit, sichere

Urteile zu fällen, des Satzes vom Widerspruch wohl vorsichtig genug als Postulate ansprechen kann?

Kann der Mensch vom Tiere abstammen? Von Johann Ude. 2. Aufl. 16° (164 S.) Graz 1926, Styria. S 3.—. In der Frage nach der Herkunft des Menschen ist notwendig dessen gesamte Natur zu berücksichtigen; sie muß daher unter philosophischen und theologischen Gesichtspunkten mit Beiziehung der Naturwissenschaften gelöst werden. „Die rein exklusiv zoologische Auffassung des Menschen, die nur den säugetierähnlichen Leib berücksichtigt, von der vernünftigen Seele aber abstrahiert, weil man in dieser Auffassung den Menschen überhaupt nur als höher entwickeltes Säugetier gelten läßt, ist also eine falsche Auffassung des Abstammungsproblems des Menschen" (13). Nach Besprechung der naturwissenschaftlichen Argumente faßt der Autor das Ergebnis in folgende These zusammen: „Die Naturwissenschaft kann nach ihrem heutigen Stande nicht einmal einen wahrscheinlichen, noch viel weniger einen sicheren Beweis für die Abstammung des Menschen vom Tiere bringen" (58). Diesem Urteile Udes wird man zustimmen können, wenn man sich vor Augen hält, daß die prähistorischen menschlichen Funde kaum wesentlich Neues, das über die Variationsbreite des rezenten Menschen hinausginge, bieten; daß die verschiedentlich aufgestellten menschlichen Stammbäume, nur vorzeitig aufgeschossen, schon wieder veraltet sind, da sie mehr die Frucht aprioristischer Konstruktion als eingehenden, mühsamen Studiums vorliegenden Tatsachenmaterials waren; daß die Verwertung ontogenetisch-phylogenetischer Parallelisierungen und angeblicher chemisch-physikalischer Beziehungen zu den verwirrendsten und unglaublichsten Ableitungen geführt hat. Die Philosophie, so argumentiert U. weiter, zeigt, daß die vernünftige, geistige Menschenseele in keiner Weise durch Höherbildung aus tierischen Entelechien hervorgehen kann. Damit ist aber die Trennung des menschlichen Leibes allein noch nicht klar bewiesen. Dies versucht U. in folgender Weise: Da Menschen- und Tierseele wesentlich verschieden sind und zugleich als wesensbestimmende Prinzipien den Organismen deren spezifische Konstitution und Tätigkeit verleihen, so müssen auch die durch sie bedingten Leibeskonstitutionen wesentlich verschieden sein. Deswegen ist es unmöglich, daß je durch eine Tierseele ein Menschenleib herangebildet werde. Es käme das auf eine Durchbrechung des Kausalitätsprinzipes hinaus (75 ff). Dieser metaphysische Gedankengang erscheint nicht durchaus stichhältig. Denn es würde sich daraus ergeben, daß die körperliche Organisation, Bau und Struktur des Gehirns und der Sinnesorgane, vegetatives und sensitives Leben von Mensch und Tier spezifisch verschieden seien. Ferner würde folgen, daß aus jenen Beständen für sich allein genommen ein spezifischer Unterschied von Mensch und Tier erschlossen werden könnte. Tatsächlich jedoch kennt die Philosophie nur den einen Weg, der von den geistigen Akten des vernünftigen Erkennens und Wollens ausgeht. Daß endlich dieser Beweis nicht die Auffassung der scholastischen Philosophie wiedergibt, erhellt aus dem Umstande, daß namhafteste Vertreter derselben die heute allerdings aufgegebene Ansicht verfochten haben, es sei die Heranbildung des menschlichen Embryos zunächst einem rein vegetativen, sodann einem sensitiven Formprinzip zu verdanken,

welches endgültig durch die vernünftige Seele ersetzt wird. Die kirchliche Auffassung unserer Frage, die zwar in keiner formellen dogmatischen Festsetzung vorliegt, faßt U. in folgender These zusammen (135): „Die Offenbarung über die Entstehung des ersten Menschen, ausgelegt im Sinne der kirchlichen Lehrautorität und erklärt mit Rücksicht auf die Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes durch die Kirchenväter, lehrt als sichere These, daß der Leib des ersten Menschen nicht von einem Tierleib von gleicher Organisation wie der Menschenleib abstammt, sondern daß er zugleich mit der Menschenseele als spezifischer Menschenleib von Gott unmittelbar ins Daseins gerufen worden ist." In viel höherem Grade von Sicherheit lebt im Bewußtsein der katholischen Kirche die Arteinheit des Menschengeschlechtes, da sie ja die Abstammung aller von einem Elternpaare als förmliche Glaubenslehre verkündet.

Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung. Von Max Ettlinger (Veröffentlichungen d. katholischen Institutes für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Band 1, Heft 6). gr. 8° (126 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 5.90, geb. M 7.50. — Vorliegendes Heft enthält drei bereits früher erschienene Abhandlungen: Zur Entwicklung der Raumwahrnehmung bei Mensch und Tier; Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie; Über Werkzeuggebrauch bei Tieren. Ihnen schließt sich eine bisher unveröffentlichte Abhandlung an: Zur Theorie der Ausdrucksbewegungen bei Mensch und Tier. Das philosophisch Bedeutsamste dürfte wohl die Auffassung sein, daß den spezifischen Sinnesenergien ein entwicklungsbedingter Anpassungscharakter zukomme. Die Folge davon ist eine solid begründete Objektivität der Empfindungsdaten; eine weitgehende Absage an die Müllersche Lehre, die in den spez. Sinnesenergien nur eine subjektive Zuständlichkeit des nervösen Apparates erblickte und außerdem die Unveränderlichkeit der Arten tatsächlich voraussetzte; endlich die Feststellung, daß von einem verschiedenen Subjektivitätscharakter der sog. primären und sekundären Sinnesqualitäten nicht in dem erkenntnistheoretischen Sinne gesprochen werden könne, als sei nur die räumliche Ausdehnung jenseits der Sinne real vorhanden, als bestünden hingegen Farben, Töne, Gerüche usw. nicht draußen real, sondern nur subjektiv als Erzeugnisse der betreffenden spez. Sinnesenergien (59). Doch will hiemit der Autor nicht einem extremen oder naiven Realismus das Wort reden, da ja der Grad der rein sinnlichen Wirklichkeitsentsprechung immer von der Ausbildungshöhe des perzipierenden Organs abhängig bleibt und somit von einer absoluten Adäquatheit niemals gesprochen werden kann (61. 62). E. folgt mit diesen Aufstellungen der Lehre W. Wundts, der schon seit langem „das Prinzip der Anpassungen der Sinnesfunktionen an die Reize und der Sinneswerkzeuge an die Funktionen" entwickelt hatte (27), ohne jedoch des letzteren zuweit gehende Überspannung mitzumachen.

Hatte einst Aristoteles ohne weiteres eine im Wirken der Natur begründete, teleologische Abstimmung der Außendinge und der sinnlichen Erkenntniskräfte angesetzt, so daß die Sinne ein treues Abbild der Dingeigenschaften liefern; und hatte Joh. Müller in den Qualitäten nur Abspiegelungen subjektiver, angeborener Nervenenergien gesehen und damit den Bild-

charakter der Empfindungen geleugnet, so suchte W. Wundt diese beiden extremen Standpunkte durch den vermittelnden, in weitestgehender Artentwicklung wurzelnden Hilfsfaktor der allmählichen Anpassung des sinnlichen Erkennens an die Außenweltreize nach der Formel: Reize, spez. Funktionen, Sinnesorgane, zu versöhnen. Die Reize sind das Primäre; ihnen passen sich bestimmte Bezirke des lebenden Organismus an zunächst in ihrer Funktion, weiterhin in der Bildung entsprechender Sinneswerkzeuge. Ohne Zweifel ergibt sich hieraus eine gute Begründung eines objektiven Wertes der qualitativen Sinnesgegebenheiten, so daß die fortschreitende Ausbildung spez. Sinnesenergien, weit entfernt, einer Subjektivierung des sinnlichen Weltbildes zu dienen, im Gegenteil eine immer größere Entsubjektivierung, eine immer allseitigere und feinere Angleichung der sinnlichen Vorstellungen an die objektiven Verhältnisse der Außenwelt zur Folge hat (60). Wert und Reichweite des vorgebrachten Beweises gehen soweit, als sein Fundament, die Hypothese von der Artentwicklung, ihn trägt und stützt; im Reiche der Tierwelt wird er darum wohl in großem Maße anzuerkennen sein. Direkt auf den Menschen anwendbar ist er nur dann, wenn auch der Mensch, wenigstens dem Leibe nach, vom Strome der Entwicklung getragen ist. Und von dieser Seite her scheint uns eine unmittelbare Anwendbarkeit jener allmählichen Anpassung und des daraus gezogenen Beweises kaum zulässig. Auf der anderen Seite jedoch ist deutlich ersichtlich, daß, wie die Empfindungen der Tiere auf Grund jenes höchst wahrscheinlichen Anpassungscharakters eine praktisch hinreichende Objektivität aufzeigen müssen, auch die menschliche Sinneserkenntnis, wenn auch nicht entwicklungsgeschichtlich bedingt, sich ähnlich verhalten müsse, — einmal wegen der vollen Analogie des sinnlichen Aufnahmeapparates, sodann insbesondere wegen der speziellen Aufgabe der menschlichen sinnlichen Erkenntnisvermögen, die darin besteht, Grundlage zu sein für das geistige Weltbild, das sich unsere Vernunft in Praxis und Wissenschaft von der transzendenten Wirklichkeit in fortschreitender Vervollkommnung schafft.

Franz Katzinger S. J.

Kirchengeschichte

Liber Pontificalis prout exstat in Codice Dertusensi, textum genuinum complectens hactenus ex parte ineditum Pandulphi scriptoris pontificii, editus a Josepho M. March S. J. 4° (251 S.) Barcinone 1925, Typis „La Educación". — P. March hat 1911 zu Tortosa in Spanien einen neuen Text des *Lib. Pont.* aufgefunden. Der Hauptwert des neuen Fundes liegt in den Notizen über Paschalis II, Gelasius II, Calixt II und Honorius II. M. stellt fest, daß der Text des Cod. von Tortosa von dem des Petrus Guillelmus unabhängig ist und daß er insbesondere Pandulphs Leben der Päpste Gelasius II, Calixt II und Honorius II, die bei Petrus Guillelmus in kirchlichem Interesse stark überarbeitet sind, in sehr reiner Form überliefert hat (hrsg. Duchesne, Lib. Pont. II 311—328; vgl. March 3f A. 1). Die genannten vier Papstbiographien werden in der Ausgabe vollständig abgedruckt, während von dem übri-

gen Teil des *Lib. Pont.* nur die Varianten mitgeteilt sind. Das im Appendix herausgegebene Memoriale der römischen Stadtkirchen stammt von einem unbekannten Benediktiner, der 1382 die ewige Stadt besucht hat. In der *Introductio: Excursus historici aliquot*, in denen M. seine Abhandlungen in der *Civiltà Catt.* 1914 und 1915 der Hauptsache nach wiedergibt, interessiert besonders seine These: der Verfasser der Biographie Paschalis II war nicht Petrus Pisanus (gegen Watterich), auch nicht Pandulph (gegen Duchesne). Diese These hat aber nicht allgemein Zustimmung gefunden. Vgl. Neues Archiv 44 (1922) 203 f, und Duchesne in den *Mélanges d'Archéologie et d'Hist.* 38 (1920) 165–93. P. M. hat neuerdings in den *Estudios eclesiasticos* 6 (1927) 257–80 die Kontroverse aufgenommen und hält an seiner Auffassung fest. Bei einer freilich nur oberflächlichen Nachprüfung scheinen uns allerdings die Beweisgründe, die M. aus dem Stil und der Komposition der *Vita* des Paschalis gegenüber den sicher von Pandulph verfaßten Leben für seine Behauptung entnimmt, nicht ganz durchschlagend. In jedem Falle gehört der Fund des P. M. und seine Ausgabe zu den wichtigsten literarischen Erscheinungen der letzten Zeit.

Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag, Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke gewidmet von Schülern und Verehrern des In- und Auslandes (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Supplementband). 8° (XI u. 517 S.) Münster 1925, Aschendorff. — Aus den 31 Beiträgen des vornehmen Sammelbandes heben wir folgende Arbeiten heraus: A. Eitel (Freiburg) gibt eine willkommene zusammenfassende Darstellung über „die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit". M. Förster (München), War Nennius ein Ire?, vertritt gegen A. G. van Hamel im „Reallex. der germanischen Altertumskunde" III (1915) 302 und F. Liebermann, Nennius the Author of the Hist. Brittonum, in der Festschrift für Prof. Fr. Tout (1925), mit guten Gründen die herkömmliche Ansicht, daß Nennius ein kymrischer Name sei und sein Träger ein Waliser. F. Schneider (Frankfurt a. M.), Eine antipäpstliche Fälschung des Investiturstreites und Verwandtes, untersucht die *Cessio donationum*, das 3. Stück der drei angeblichen Privilegien Leos VIII für Otto d. Gr. Als Fälscher hat ein einflußreicher Ravennate zu gelten, dessen Fabrikat vor allem ravennatischen Interessen, erst in zweiter Linie dem Reiche dient. P. S. Brettle (Rom) bespricht eine wenig bekannte Schrift des beginnenden 14. Jh.s, den Traktat des Königs Robert von Neapel *De evangelica paupertate*, in der Robert noch vor den päpstlichen Entscheidungen 1323/24 zum Streit über die Armut Stellung nimmt und spiritualistische Ideen vertritt. Zwei Beiträge von J. Hollnsteiner (St. Florian) und von W. Mulder (Nijmegen) bringen Ausschnitte aus der Geschichte des Konstanzer Konzils. J. Schmidlin (Münster) behandelt in anregender Weise die „Missionstätigkeit des ausgehenden MA". E. Göller (Freiburg) bespricht einen Punkt aus der vielfach unterschätzten Reformtätigkeit Hadrians VI: „Hadrian VI und der Ämterverkauf an der päpstlichen Kurie". Zwei interessante kleinere Veröffentlichungen bieten L. Mohler (Münster i. W.): Aus dem Briefwechsel des Kard. Bessarion, und G. Buschbell (Krefeld): Briefe des Geschichtsschreibers Paulus Jovius aus dem Grande Archivio in Neapel.

Betrachtungen über Geschichte von Adolf Dyroff. 8° (141 S.) Köln 1925, Bachem. M 3.50. — D.s Schrift ist die Festgabe der Görresgesellschaft zum 70. Geburtstage ihres ersten Vorsitzenden H. Finke. In zwei Aufsätzen, „Die Schönheit der Geschichte" und „Über die Phasen der Philosophie", legt D. anregende Gedanken für die Geschichtsauffassung vor. Besonders dankenswert ist aber die Abhandlung „Untergang des Abendlandes?", in der D. die philosophischen Grundlagen Spenglers einer eingehenden Kritik unterzieht.

Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen von Erich Caspar (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 2. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, H. 4). 8° (VIII u. 258 S.) Berlin 1926, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik u. Gesch. — Die römische Bischofsliste des Irenäus wurde seit jeher von den katholischen Historikern als eines der wichtigsten Dokumente der Vorzeit hochgeschätzt. Man sah in ihr den Ausdruck des so wichtigen Traditionsgedankens und den Beweis für die Ursprünglichkeit der Episkopalverfassung der Gemeinde. Auf protestantischer Seite hat Lightfoot nahezu dieselbe Auffassung geäußert. Andere aber haben dem Dogma von der späteren Entstehung des Episkopates zuliebe den Überlieferungswert der Bischofsliste des Irenäus in Abrede gestellt. Harnack hält es für gewiß, „daß die Sukzession der Zahlen und die pünktliche Ausfüllung des Jh. vom Tode der Apostel bis zum Antritt Soters nur Arrangement ist — im einzelnen so unzuverlässig wie der Grundgedanke es ist! —: die ununterbrochene Sukzession monarchischer römischer Bischöfe von Linus an". „In ähnlicher Weise hat sich Ed. Schwartz einmal geäußert, „daß eine Bischofsliste erst von dem Punkte an für überliefert und nicht für fabriziert zu gelten hat, wo in der Gemeinde, auf welche sich die Liste bezieht, der monarchische Episkopat feste Institution wurde". Es war kein Aufgeben dieses kritischen Standpunktes, wenn manche Historiker nicht zuletzt unter dem Eindruck der Bischofsliste des Irenäus und des ersten Klemensbriefes die Entstehung des monarchischen Episkopates in Rom bis zu Klemens hinaufrückten (Harnack setzt diese Entstehung nach der Mitte des 2. Jh.s an); auch nicht einmal, wenn man im Episkopat des Klemens eine Wiederaufnahme des autoritären Kirchenbegriffes der jerusalemischen Urgemeinde sieht, in der Jakobus „als das „monarchische Haupt der Gesamtkirche" auftritt. Caspar stellt nun in dankenswerter Weise fest, daß die Namenreihe Linus—Zephyrin älter ist und viel höheren Überlieferungswert hat, als die kritische Papstgeschichtsforschung bisher annahm. Dürfen wir also nach C. in dieser Namenreihe eine durch die Überlieferung sicher gestellte Reihe römischer Bischöfe sehen? Nein! C. steht zum Grunddogma der protestantischen Geschichtsschreibung über das Urchristentum von der allmählichen Entwicklung des monarchischen Gemeindebegriffes, wenn sich auch aus seinen Worten nicht ganz klar erkennen läßt, von wann an er den ausgebildeten Episkopat in Rom annimmt. Aber er hat in seiner mit großer Literaturkenntnis geschriebenen Untersuchung einen Weg gefunden, durch den „die prinzipiellen kritischen Bedenken gegen den Überlieferungswert der Namenreihen apostolischer Sukzessionen für die Zeit vor Ausbildung des monarchischen Episkopates hinfällig werden". C. unterscheidet nämlich

zwischen Sukzessionsreihen und Bischofslisten. Die ursprüngliche Form dieser Listen sind die Sukzessionsreihen d. h. Listen derjenigen Persönlichkeiten, welche in der Gemeinde als die Träger der apostolischen Sukzession in bezug auf die überlieferte Lehre angesehen wurden, was auch immer ihre amtliche Funktion gewesen sein mag. Später, nachdem Irenäus erstmals seine Theorie von der apostolischen Sukzession der Bischöfe dargelegt hat, ist dann die feste Verschmelzung der Begriffe apostolische Sukzession und monarchischer Episkopat vollzogen worden. Sehr eingehend werden die literarischen Formverschiedenheiten der Sukzessions- und Bischofslisten untersucht. — Es ist hier nicht möglich, näher auf die Begründungen C.s einzugehen; die Untersuchungen erscheinen uns, wie wertvoll sie für die Wertung gewisser literarischer Erscheinungen sind, gerade im wichtigsten Punkte als eine Ausflucht vor der letzten Konsequenz der Kritik. Bei Irenäus erscheint die Namenreihe und der bischöfliche Charakter der Namensträger als Überlieferungsgut so eng verbunden, daß die Kritik sie nicht trennen kann und entweder beide annehmen oder beide in Frage stellen muß; wenn sie nicht voreingenommen ist, freilich das erstere. Caspar hat in der Festschrift für P. Kehr, hrsg. von A. Brackmann, München 1926, die Gesamtresultate seiner Untersuchung ausführlich zusammengestellt.

Sprachlicher Bedeutungswechsel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache von St. W. J. Teeuwen (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XIV, 1). 8° (XVI u. 147 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 8.—. Der Verf. lenkt selbst die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Untertitel seiner Arbeit. Sie soll nicht dem Interesse an Tertullian allein dienen, sondern ein Beitrag, eine Vorarbeit sein, um die christliche Sondersprache in ihrer Gesamtheit überblicken zu können. Um die christliche Sondersprache klarzulegen, wird es noch mancher anderer Arbeiten bedürfen, aber das erste und wichtigste dabei ist doch, wie der Verf. richtig bemerkt, eine Untersuchung der Sprache Tertullians und des Bedeutungswandels in seiner Sprache; denn der Bedeutungswandel wird immer das Hauptproblem bei allen Untersuchungen der Christensprache sein und Tertullian ist „sozusagen die Ur- und Hauptquelle unserer Kenntnis der lateinischen Christensprache". T. wollte nicht lexikalisch vorgehen und sämtliche Wörter, die bei Tertullian christianisiert vorliegen, der Reihe nach behandeln, sondern nur an ausgewählten Beispielen die christliche Begriffsumbildung und ihre sozial-psychologischen Ursachen anzeigen. Die verdienstvolle Arbeit bildet ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zum Studium Tertullians und nahestehender Schriftsteller. Das Wortregister macht die Benützung der Arbeit leicht.

Die Religion Michelangelos. Von Hermann Wolfgang Beyer (Arbeiten zur Kirchengeschichte 5). 8° (VI u. 159 S.) Bonn 1926, A. Marcus u. A. Weber. M 5.50, geb. M 7.50. — Vor Michelangelos Werken empfinden wir mächtiger als vor den Werken anderer Meister die Offenbarung einer gewaltigen Persönlichkeit. Diese riesenhaften Schöpfungen einer unvergleichlichen Kunst zwingen den Kunsthistoriker geradezu zum Studium jener Seele, aus der sie geboren wurden. Da alle große Kunst auf der Religion gründet, hat Beyer das Problem an der richtigen Stelle angefaßt. Es ist ihm auch ge-

lungen, von der Religion aus klare Lichter auf die Persönlichkeit und die Kunstwerke Michelangelos zu verbreiten. Der Verf. überrascht aber den katholischen Leser mit einem ganz unerwarteten Abschluß: von der letzten Periode des religiösen Ringens seines Helden sagt er: „Die Frage der Rechtfertigung, die letzte Frage allen Christentums, steht plötzlich riesengroß vor Michelangelo .. Die Antwort hat der Meister selbst gegeben .. nur eins ist not, um der Fülle der Gnade ganz teilhaftig zu werden: Glaube. So hat Michelangelo den Ruhepunkt gefunden, welcher der verzehrenden Qual seines Ringens ein Ende bereitet." Aber „hat Michelangelo die Antwort des ‚allein aus dem Glauben' gefunden" wie Luther? Beyer versucht eine genaue Parallele zwischen dem Altmeister der Kunst und dem Vater der Kirchenspaltung, um doch festzustellen, daß Michelangelo nicht bis zur letzten Konsequenz Luthers durchgedrungen ist und „trotz der Nähe lutherischer Gedanken" kein Protestant war. Man wird es dem protestantischen Forscher zugute halten, daß er Luthers Entwicklung in einer Verklärung sieht, die der Geschichte nicht entspricht; es ist aber doch ein allzu fühlbarer Mangel an Kenntnis katholischer Gedanken und Literatur, daß der Verf. die Lösung nicht sieht, die Michelangelo mit ungezählten anderen innerhalb der Kirche gefunden hat, und daß ihm dadurch das Innerste in der Seele des Künstlers verschlossen blieb. Es liegt eine störende Inkonsequenz in diesem negativen Ausklang bei einem Manne, zu dessen hervorragenden Eigenschaften B. selbst die titanenhafte Konsequenz der Gedanken ohne jede Feigheit und jeden Fluchtversuch zählt.

Il Concilio Vaticano. Vol. I: Il clima del Concilio. Von Emilio Campana. 8° (XVI u. 931 S.) Lugano-Bellinzona 1926, Grassi. — C. hat uns hier in zwei Teilen mit fortlaufender Seitenzählung den ersten Band einer sehr umfänglichen Geschichte des Vatikanischen Konzils geschenkt. Er behandelt in diesem ersten Bande, wie er sich ausdrückt, *il clima del concilio*, jene gewaltigen Kämpfe zwischen der übernatürlichen Glaubenslehre und dem Rationalismus und seinem Ableger, dem religiösen Liberalismus, die den Gang des Konzils beeinflußt haben und aus denen heraus die Bedeutung des Vatikanums richtig erfaßt werden kann. Im zweiten Bande soll dann die innere Geschichte des Konzils folgen. Es ist eine ungeheure Stoffmasse, die hier verarbeitet und in angenehmer, lesbarer Form dargeboten wurde. Ziemlich ausführlich kommt dabei auch die Haltung der Schweizer Katholiken zur Sprache. Wir anerkennen gern die große Arbeitsleistung, die vielen zutreffenden Urteile über die damalige religiöse Lage, die bei aller Liebe zur Kirche und zu dem großen Pius IX gewahrte Objektivität der Darstellung; müssen es aber im Interesse des Werkes selbst bedauern, daß der Verf. davon abgesehen hat, die Literatur und das Quellenmaterial geordnet dem Buche voranzustellen, daß er auch im Verlauf der Darstellung im allgemeinen nichts zitiert und für die angezogenen Quellentexte keinen Fundort angibt. Wir bedauern das, weil dadurch der Erfolg des Werkes in Frage gestellt erscheint. Vielleicht entschließt sich der Verf. dazu, beim Erscheinen des zweiten Bandes dieser Forderung Rechnung zu tragen und wenigstens die Liste der Quellen und der Literatur auch für den ersten Band beizulegen.

Franz Pangerl S. J.

Der Urdichter des Liedes von der Nibelunge Not und die Lösung der Nibelungenfrage. Von Aloys Schröfl. gr. 8° (352 S.) München o. J. (1927), Hohenester. M 13.—, geb. M 15.—. Die Lösung der Nibelungenfrage liegt nach S. darin, daß der Urdichter des Liedes von „der Nibelunge Not" wie der „Klage" der Bischof Pilgrim von Passau (971—991) gewesen sei, der am Hof von Gran Missionär war und die „Not" und „Klage" zu dem Zweck gedichtet habe, die Ungarn zum Christentum zu bekehren und für sich und sein Bistum Passau von dem christen- und deutschfreundlichen Heiden Geisa die Würde eines Primas von Ungarn zu erlangen. Der zweite Teil des Nibelungenepos habe also ungarische Bestimmung. S. weist m. E. durchschlagend nach, daß die Stelle in der „Klage", Bischof Pilgrim habe diese Mär aufzeichnen lassen in lateinischen Buchstaben, nicht, wie es bisher geschehen, zu deuten sei auf ein Nibelungenlied in lateinischer Sprache, sondern wörtlich verstanden werden müsse von lateinischen Buchstaben für das Bestimmungsland Ungarn, wo neben der lateinischen Schrift vielfach auch die griechische verwendet wurde (S. 44—47). Der Verf. versucht dann zu beweisen, daß der Dichter der „Klage", die ganz sein eigenes Werk ist. auch der Verfasser der „Not" sei, für die Pilgrim freilich ahd. Heldenlieder benützt habe. Dieser Versuch dürfte angesichts der großen Stilverschiedenheiten von „Klage" und „Not" auf großen Widerspruch stoßen und ist noch nicht überzeugend, wenn auch manche Beweismomente bestechend sind. Das Epos Pilgrims ist dann gegen Ende des 12. Jh.s von einem unbekannten österreichischen Dichter in die jetzt uns vorliegende mhd. Gestalt gebracht worden. Jedenfalls ist die Hypothese S.s, der von der Wirtschaftsgeschichte herkommt, wenn auch öfters etwas kühn, doch in vielem sehr beachtenswert. Auch die berühmten Lorcher Bullen läßt S. nicht für Rom, sondern für Ungarn bestimmt sein (S. 89—120). Schön ist, was der Verf. sagt über die großartige Ausstrahlung deutscher Sprache und Kultur im 10. Jh. nach dem Osten hin (S. 56—64), interessant sind die Parallelen, die er zwischen der „Klage" und dem Seelenglauben der Ungarn aufzuzeigen weiß (206 f).

Kalksburg b. Wien. Ansgar Lorenz S. J.

1. **Der hl. Dominikus.** Untersuchungen und Texte. Von Berthold Altaner (Breslauer Studien zur historischen Theologie 2). gr. 8° (V u. 259 S.) Breslau 1922, Aderholz.

2. **Der hl. Dominikus.** Von Heribert Christian Scheeben. Mit Geleitwort von Angelus Walz O. P. gr. 8° (XIII u. 458 S., 3 Bilder). Freiburg 1927, Herder. M 11.—, geb. M 13.—.

Angeregt durch die Forschungen und gewandten Darstellungen des französischen Pastors Paul Sabatier blieb auch unter den deutschen Gelehrten die Franziskusforschung seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts ein Lieblingsgegenstand katholischer und protestantischer Forscher. Der große Zeitgenosse des Poverello von Assisi und gleich ihm Ordensstifter, der hl. Dominikus, trat dagegen stark zurück und schien bis auf die jüngste Zeit in wissenschaftlichen Kreisen ganz vergessen. Erst nach dem Kriege erwachte nach und nach in Deutschland auch die Dominikusforschung. 1920 trat der Dominikanerpater Mannes Rings mit einer mehr

für die Erbauung berechneten Schrift hervor, die nicht den Zweck hatte, die mangelhafte Forschung über den Heiligen zu ergänzen und neue Richtungen anzubahnen, sondern einfach den Heiligen unter dem Volke mehr bekannt machen wollte. (Der hl. Dominikus, sein Leben und seine Ideale. Dülmen 1920.)

1. Weiter geht der Breslauer Kirchenhistoriker B. Altaner. Er unterzieht die bisher durch den Druck bekannt gewordenen mittelalterlichen Quellen zum Leben des Heiligen, namentlich den vom zweiten General des Ordens Jordan verfaßten *Libellus de initio Ordinis Praedicatorum*, die Aussagen der Zeugen beim Heiligsprechungsprozeß und die Legenden von Petrus Ferrandi, Johann von Mailly, Konstantin, Bartholomäus von Trient, Humbert, Vinzenz von Beauvais, den *Tractatus* des Stephan von Bourbon, die *Vitae fratrum* von Gerard von Fracheto, die beiden ältesten Ordenschroniken und mehrere andere Werke, die in Legenden oder Abhandlungen auf den hl. Dominikus bezugnehmen, einer eingehenden kritischen Untersuchung, prüft nach Möglichkeit die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser, bestimmt die Zeit ihrer Niederschrift und erörtert schließlich ihren Quellenwert. Leider muß er in den meisten Fällen, besonders aber bei den stark voneinander abhängigen Legenden feststellen, daß der Ertrag für die Darstellung des Lebens des Heiligen gering ist. Auch selbst der *Libellus* Jordans geht auf das innere Leben des Heiligen kaum ein, sondern begnügt sich meist mit den äußeren Ereignissen. Für diesen Mangel bieten auch die Legenden und die Aussagen der Zeugen beim Heiligsprechungsprozeß keinen hinreichenden Ersatz. Der viel kürzere zweite Teil des Werkes bringt den Nachweis, daß der Heilige niemals *Magister sacri palatii* war und keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen hat. Daran schließen sich kritische Erörterungen über die Übertragung der Überreste und über die Heiligsprechung. Die Bemerkungen zu der Vorgeschichte der Übertragung, die Jordan sein Rundschreiben eingeflochten, treffen kaum das Richtige. Es scheinen in der Tat auch die Ordensgenossen des Heiligen längere Zeit nichts für seine Verehrung getan zu haben. Im dritten und Schlußteil fügt A. noch drei mehrfach verbesserte Texte hinzu, die Legende des Bartholomäus von Trient, die zwei ersten Teile aus dem *Tractatus brevis* von Stephan von Salanhac und die Legende eines Ungenannten (Konrad von Trebensee).

2. Scheeben setzt die Forschungen Altaners fort und verarbeitet die Ergebnisse seines Fleißes zu einer allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Lebensgeschichte des Heiligen. Er stellt den Heiligen mitten in seine Zeit hinein, gibt in aller Kürze einen Überblick über die damals herrschenden Geistesströmungen, über die Entstehung und die Ausbreitung der Albigenser und Waldenser und anderer Irrlehren in Oberitalien und Frankreich und zeigt den Weg, auf welchem der Heilige zur Gründung eines neuen Ordens gekommen ist. Die Entstehung des Ordens und seiner Verfassung, bei der sich der Heilige den Verordnungen des Konzils anbequemen mußte, die erste Ausbreitung des Ordens und die vorzüglichsten Mitarbeiter des Heiligen werden eingehend erörtert. Die Person des Heiligen tritt leider dabei etwas zurück, was wohl daraus erklärlich ist, daß die Quellen über sein inneres Leben und seine Person allzu wenig berichten. So viel als möglich hält sich Sch. in seinen Darstellungen an Urkunden,

Briefe und Akten. Es gelingt ihm so, nicht allein viele Daten und Personen genauer zu bestimmen, sondern auch über die Ereignisse mehr Licht zu verbreiten. Seine Kritik ist maßvoll. Die Anschauungen Altaners über die Vorgeschichte der Übertragung der Überreste des Heiligen teilt er nicht (402 f). Auch hinsichtlich der Armutsfrage ist er etwas anderer Meinung (378). Er schließt mit einem sehr ansprechenden Charakterbilde des Heiligen, das einigermaßen Einblick gewährt in die Heiligkeit seines inneren Lebens. Sehr unbequem ist, daß die Anmerkungen, die an manchen Stellen notwendig sind, um den Text richig aufzufassen, an das Ende des Bandes verwiesen sind. Auch die Quellennachweise würden als Fußnoten besser ihrem Zweck dienen. Als Jurist hat Sch. vor allem die rechtliche und geschichtliche Seite des Auftretens des Heiligen dargestellt, doch wird auch seine Bedeutung hinsichtlich der Neugestaltung des Ordenswesens in der Kirche und in bezug auf die Bekämpfung der Irrlehren nicht übersehen. Die Stellung des Heiligen zu den Albigenserkriegen ist nicht immer ganz klar, besonders da unsere Zeit in dieser Beziehung leicht allzu schroff urteilt; aber dieser Mangel ist mehr der Verschwiegenheit der Quellen als dem Verfasser zuzuschreiben.

Ikonographie der Heiligen. Von Karl Künstle. Lex.-8° (XIV u. 606 S., 284 Bilder). Freiburg 1926, Herder. M 37.—, geb. M 40.—. Die „Christliche Ikonographie" von Heinrich Detzel ist schon seit einer Reihe von Jahren im Buchhandel vergriffen. Da aber gerade für dieses Gebiet bei der Geistlichkeit wie in den Kreisen der ausübenden Künstler und Kunsthistoriker ein offenkundiges Bedürfnis vorhanden ist, hatte der rührige Verlag schon vor dem Weltkriege eine neue Auflage vorzubereiten begonnen. Ihre Bearbeitung übernahm Professor Künstle. Nach seinem Plane wäre aber an dem Werke so viel zu ändern und hinzuzufügen gewesen, daß er es vorzog, ein ganz neues Werk zu schaffen. Der vorliegende Band beschäftigt sich nur mit der Ikonographie der Heiligen des Neuen Testamentes. Ein weiterer Band soll eine ikonographische Prinzipienlehre, die Behandlung der didaktischen Hilfsmotive und die Ikonographie der Offenbarungstatsachen des Alten und Neuen Testamentes bringen. — Die Anlage dieses Bandes befriedigt weit mehr als bei Detzel. Die hagiographischen Vorbemerkungen in der Einleitung sind eine wertvolle wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche und eine gründliche Zurückweisung der Ansichten von Usener, Lucius und anderen Protestanten, daß die Heiligenverehrung ein Rückfall ins Heidentum sei und eine Verchristlichung alter heidnischer Sagenstoffe. In der Bewertung und Erklärung der Heiligen- nnd Märtyrerlegenden folgt K. dem Bollandisten Delehaye und zeigt ihren Einfluß auf die bildlichen Darstellungen und die Wahl der Attribute. Die ikonographischen Vorbemerkungen der Einleitung betreffen das Aufkommen der Heiligenbilder, das nichts gemein hat mit dem heidnischen Heroenkult, ferner die den einzelnen Heiligen beigefügten Attribute, deren Entstehung im folgenden bei den betreffenden Heiligen erklärt wird, sowie den Einfluß solcher Attribute auf die Fortbildung mancher Legenden. Der Hauptinhalt des Bandes, die Ikonographie der einzelnen Heiligen, ist übersichtlich geordnet. Bei einem jeden Heiligen

wird eine ganz kurze Lebensskizze vorausgeschickt mit Angabe der wichtigsten Quellen und Darstellungen, aus denen sie entnommen sind. Dann werden die ältesten Darstellungen auf Einzelbildern und in Gruppen, Historienbilder aus dem Leben und aus der Legende, Statuen usw. der Zeitenfolge nach besprochen und ihre Fundorte genannt. Auf Porträtdarstellungen wird, wo sie vorhanden sind, stets aufmerksam gemacht. Öfters, wie z. B. bei Christophorus mit dem Jesukinde auf den Schultern, kommen auch die in neuester Zeit aufgeworfenen religionsgeschichtlichen Fragen zur Erörterung. Die Neubearbeitung der Ikonographie entspricht daher vollkommen den wachsenden Anforderungen der Kunstgeschichte. Die zahlreichen in den Text eingefügten Bilder sind klar und genau. — S. 49 hat sich ein Irrtum eingeschlichen, daß Aloisius als „Novize" starb. Er starb als Scholastiker, als Hörer der Theologie im Römischen Kolleg.

Münchens musikalische Vergangenheit. Von der Frühzeit bis zu Richard Wagner. Von Otto Ursprung (Kultur und Geschichte, freie Schriftenfolge des Stadtarchivs München, II). gr. 8° (X u. 278 S., 15 Kunstbeilagen). München 1927, Bayerland-Verlag. Geb. M 5.70. — München ist als Kunststadt weltberühmt; von jeher war sein Ruhm in der Baukunst, in der Malerei und Bildhauerei allgemein anerkannt. Nun hat U. in dem vorliegenden Werke den Beweis erbracht, daß die Stadt auch in der Musikgeschichte einen hohen Rang einnimmt, so daß sich nur wenige Städte mit ihr messen können. Kirche und Hof haben dazu beigetragen, große Meister der Musik und Komposition nach München zu bringen und dadurch sowohl die kirchliche als die weltliche Musik zu großer Blüte zu bringen. U. hat in seiner Darstellung die geschichtliche Entwicklung klar herausgearbeitet. Sie beginnt mit der Einführung des „gregorianischen Chorals", um den sich besonders Mönche aus Schäftlarn oder Tegernsee verdient gemacht haben (10), und durchläuft die verschiedenen Stufen des Minneliedes, des Meistergesanges und geistlichen Volksliedes, bis unter Ludwig dem Bayern in der Laurentiushofpfarrkirche die Anfänge eines mehrstimmigen Gesanges bemerkbar werden. Ungefähr gleichzeitig begann auch der Orgelbau. Ihre erste Blütezeit erlebte die Münchener Musik unter Ludwig Senfl (ungefähr 1526—1556) und Orlando di Lasso, den Fugger 1556 aus Antdorf gerufen hatte (43). Als Komponist und Musiklehrer erwarb er sich großen Ruf und begann die Umbildung des Vokalchores in ein gemischtes Chor- und Orchesterinstitut (43). Da die lutherische Reformation an dem zähen Widerstande der katholischen Herzöge scheiterte, so gelangte auch das Jesuitenkolleg und das davon abhängige Georgianum zu einiger Bedeutung in der Geschichte der Musik (52 ff. 61 ff. 100 ff). Die Auferstehungsfeier (51), Oratorien und Meditationes in kirchlicher Hinsicht, die Theater (108), Singspiele, Akademien und Opern zur Unterhaltung des Adels und der Bürger, brachten mannigfaltige Anregungen. Auch einzelne Patres wirkten nicht nur als Dichter und Spielleiter, sondern auch als Komponisten. Die Aufhebung der Gesellschaft war daher ein schwerer Schlag auch für das musikalische München. — Die Ausstattung des Werkes ist glänzend und entspricht der Gediegenheit des Inhaltes.

Alois Kröß S. J.

Kirchenrecht

Katholisches Kirchenrecht mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. Von Albert M. Koeniger. 8° (XVII u. 514 S.) Freiburg 1926, Herder. M 11.—, geb. M 13.—. Das vorliegende Werk bildet einen Band von „Herders theologischen Grundrissen". Es will ein Mittelglied sein zwischen einem kurzen Repetitorium und einem größern Lehrbuch und sowohl dem akademischen Unterricht wie der seelsorglichen Praxis dienen. Diese Absicht des Verf.s dürfte dank der klaren, übersichtlichen Darstellung und der bei aller Kürze erzielten Vollständigkeit voll und ganz erreicht sein. Einer Einleitung folgt eine geschichtliche Übersicht, dann allgemeine Begriffe und Regeln. Die sonst gewöhnlich als Verfassungsrecht behandelte Materie erscheint sodann in den Abschnitten: Die kath. Kirche als Rechtsanstalt, Die kirchlichen Stände, Das Kirchenamt, Die kirchlichen Organe, Die kirchlich-religiösen Verbände. Daran reihen sich die Abschnitte (dem Verwaltungsrecht entsprechend): Kultus und Lehre, Das Kirchenvermögen, Das kirchliche Gerichtswesen, Das kirchliche Strafwesen. Den Schluß bildet das Kapitel: Außenbeziehungen der kath. Kirche (nach der prinzipiellen Seite behandelt). Die Kirchenrechtsquellen finden keine gesonderte Darstellung; über die formellen wird bei der Lehre von der Kirche als Rechtsanstalt gehandelt, über die materiellen in aller Kürze in der geschichtlichen Übersicht jeweils am Ende der 10 Paragraphen dieses Abschnittes. Die vom Verf. gewählte Stoffeinteilung in die angegebenen 18 Abschnitte ermöglicht im allgemeinen doch einen Anschluß an das System des Codex (es entsprechen Abschnitt 3 und 4 dem ersten Buch des Codex, 5—8 dem zweiten, 9 und 10 dem dritten, 11 dem vierten, 12 dem fünften), wenngleich der Autor aus didaktischen Gründen ein Abgehen von der Reihenfolge der Canones im Codex des öftern für nötig erachtete. Dadurch daß die einzelnen Canones jeweils in Klammern zitiert sind, ist für die Benützer des Grundrisses die Anregung gegeben, im Gesetzbuche selber den Originaltext einzusehen; durch die Literaturangaben an der Spitze der einzelnen Paragraphen und die in § 1 gebotene gediegene Literaturübersicht ist zu vertiefenden Studien der Weg gewiesen; ein gutes Sachregister ermöglicht ein leichtes Konsultieren des Buches bei auftauchenden Fragen. Das Werk berechtigt zur Hoffnung, daß der Wunsch des Verf.s, sein Grundriß möge Studierenden und Seelsorgern ein brauchbarer und zuverlässiger Führer sein, sich verwirkliche.

Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht für Theologen und Juristen von Franz Triebs. II. Teil (S. 207—435). Breslau 1927, Ostdeutsche Verlagsanstalt. M 6.50, geb. M 8.—. Der vorliegende 2. Teil des „Praktischen Handbuches" behandelt in zwei Kapiteln die Ehehindernisse (c. IV die bloß verbietenden Ehehindernisse, c. V die trennenden Ehehindernisse). Der noch ausstehende dritte Teil soll mit der Lehre vom ehelichen Konsens, von der Eheschließung und von den Wirkungen der Ehe das Werk zum Abschluß bringen. Die bei Besprechung des ersten Teiles (in dieser Zeitschr. 50 [1926] 425—27) hervorgehobenen Vorzüge eignen auch dem zweiten Teil. Die geschichtliche Entwicklung ist bei den Ehehindernissen zu reichlicherer Darstellung gelangt, was sehr zu begrüßen ist. Möge es dem Verf. gelingen,

sein Versprechen, den dritten Teil in kürzester Zeit nachfolgen zu lassen, einzulösen; wenn dann das ganze Eherecht in einem Bande erscheinen wird, dürfte voraussichtlich auch eine Preisherabsetzung sich ermöglichen, was der wünschenswerten möglichst weiten Verbreitung des originellen, interessanten Werkes nur förderlich sein könnte.

Tractatus canonico-moralis de Censuris. Von Felix M. Cappello S. J. 2. neubearb. Aufl. 8° (XVI u. 517 S.) Turin 1925, Marietti. — Der Traktat handelt in zwei Teilen von den Zensuren im allgemeinen und den drei Arten der Zensuren *(latae sententiae)* im besondern. Die Anordnung im zweiten Teil ist nach der Abstufung der Reservation getroffen. Unter den Suspensionen sind leider auch die Fälle der Suspensionen *latae sententiae,* die nicht Zensuren sondern Vindikativstrafen sind, aufgenommen. Zwei Anhänge enthalten die Zensuren der Constitutio *Vacante Sede Apostolica* (dabei ist die in n. 69 der Constitutio angeführte Exkommunikation ausgelassen) und einige Formeln und Bescheinigungen betreffend die Absolution von Zensuren. Ein kurzgefaßtes Sachregister vermehrt die Brauchbarkeit des Buches; ein reichhaltiges Verzeichnis älterer und neuerer Literatur enthält die wichtigsten Werke, die über den Gegenstand handeln und die vom Autor in ausgiebigster Weise benutzt und verarbeitet wurden. Bei einer Neuauflage wäre es sehr zu wünschen, daß die zitierten Stellen nachgeprüft würden; die Hinweise sind häufig ungenau, so daß man vergeblich die angeführten Werke nachschlägt; bisweilen ist bei offensichtlichen Entlehnungen die Quelle nicht angegeben; bei Werken mit mehreren Auflagen sollte auch die benützte bezeichnet sein. Besonders zu begrüßen ist, daß der Verf. bei den einzelnen Zensuren immer den Unterschied zwischen altem und neuen Recht eigens hervorhebt und kurze, geschichtliche Notizen einschaltet.

Commentarium in Codicem Juris Canonici ad usum scholarum. Liber V: De delictis et poenis. Von G. Cocchi, Congr. Miss. 8° (VIII u. 424 S.) Turin 1925, Marietti. — Im engsten Anschluß an den CJC bietet der Autor in diesem Bande einen Kommentar des 5. Buches, *de delictis et poenis,* dem Codex entsprechend in drei Teilen (19 Titeln). Jedem Titel sind die darin behandelten Canones im Wortlaut in tabellarischer Übersicht vorgedruckt und dann noch in Stichworten inhaltlich angegeben. Die Erklärungen zu den einzelnen Canones sind klar und kurz unter Bezugnahme auf die wichtigste Literatur. Bei den Zensuren der Constitutio *Vacante Sede Apostolica* fehlt auch hier (wie bei Cappello) die in n. 69 der Const. enthaltene Exkommunikation. Als Anhang findet sich ein dem „Monitore Ecclesiastico" entnommenes Verzeichnis der Quinquennalfakultäten, die vom Apost. Stuhle den Ordinarien Italiens verliehen werden. Ein Sachregister fehlt; dafür aber ist ein Index der im Werke behandelten Canones beigefügt mit Angabe der Stellen, wo sie im vorliegenden Bande besprochen werden, was Nachahmung verdient, da in dieser Weise leicht alle Ausführungen des Verf.s über einen Canon aufgefunden werden können.

Il diritto penale secondo il Codice di diritto canonico. Von Raffaele Salucci. 1. Bd. 8° (XVI u. 336 S.) Subiaco 1926, Tipografia dei Monasteri. — Im vorliegenden ersten Band behandelt der Autor die ersten zwei Teile des 5. Buches des CJC, ein zweiter Band soll den 3. Teil bringen. In engster

Anlehnung an die Ordnung des Codex wird Canon für Canon im Wortlaute wiedergegeben und erklärt; die einzelnen Canones erscheinen als selbständige kleine Abschnitte mit knappen Überschriften, die in einem Index gesammelt einen kurzen Überblick über die Gesamtmaterie ermöglichen. In Anmerkungen wird häufig auf das weltliche italienische Strafrecht und die Auffassung anderer Autoren Bezug genommen; dabei sind zahlreiche Druckfehler beim Zitieren von Namen und Buchtiteln unterlaufen. Das Buch ist in erster Linie für den italienischen Klerus bestimmt, dem es das Verständnis der schwierigen und viel zu wenig gekannten Materie des kirchlichen Strafrechtes erleichtern möchte.

De censuris latae sententiae iuxta Codicem Juris Canonici. Von Alb. D. Cipollini. 8° (VIII u. 261 S.) Turin 1925, Marietti. — Der Verf. will in selbständiger Arbeit einen Beitrag leisten zum Verständnis der behandelten Materie; mit Absicht ist daher eine Bezugnahme auf andere Publikationen vermieden, nur Werke, die vor dem Codex geschrieben sind, und auch diese nur in seltenen Fällen finden sich im Texte erwähnt; von Anmerkungen ist ganz Abstand genommen. Das Buch behandelt in zwei Teilen die Zensuren im allgemeinen, und die einzelnen Zensuren, angeordnet nach der Strafabstufung; in einem Anhang sind die Zensuren aufgeführt, die bei der Papstwahl in Frage kommen können; dabei ist der in der Constitutio *Vacante S. A.* n. 69 enthaltene Fall ausgeblieben. Von den angegebenen 16 Suspensionen sind nur 11 Zensuren; die übrigen 5 Fälle (c. 2387, c. 2370, c. 2373, c. 2394,3°, c. 2410) sind als Vindikativstrafen zu betrachten und daher bei der Behandlung von den Zensuren zu trennen, wenn man sie überhaupt in einen Traktat *de censuris* aufnehmen will, was doch nur *per modum appendicis* berechtigt sein dürfte. Bei der Behandlung der einzelnen Straffälle befolgt der Verf. die Methode des strengen Kommentars in Form einer Worterklärung der Canones.

Elementi di diritto ecclesiastico. Von A. C. Jemolo. kl. 8° (479 S.) Firenze 1927, Vallechi. — Der Autor, Professor des Kirchenrechts, früher an der Universität von Bologna, jetzt an der katholischen Universität in Mailand, hat sein Buch ganz den Bedürfnissen der Studenten der juristischen Fakultät angepaßt. Kirchenrecht und italienisches Staatskirchenrecht finden vollständig getrennte Behandlung in zwei umfanglich gleichen Teilen, die verbunden sind durch einen dritten Teil, der in kurzen Umrissen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Italien vom Ende des 18. Jh.s bis auf die Gegenwart zeichnet. Im ersten Abschnitt (Kirchenrecht) ist in die systematische Darstellung häufig eine kurze geschichtliche Entwicklung der betreffenden Rechtsinstitution eingeflochten und auch äußerlich durch verschiedenen Druck kenntlich gemacht; so ist auch der Rechtsgeschichte ein wenngleich bescheidener Tribut gezollt. Dem kirchlichen Straf- und Prozeßrecht ist ein sehr knapper Raum zugemessen (12, bzw. 18 Seiten); Literaturangaben finden sich dem Zweck des Buches entsprechend nur wenig; ungern vermißt man unter den angegebenen Lehrbüchern in deutscher Sprache das von Haring. Das Hauptgewicht des Werkes liegt im dritten Abschnitt (italienisches Staatskirchenrecht); er verdient das meiste Interesse auch für den Nichtitaliener; in den letzten Kapiteln dieses Teiles werden auch kurz

die staatskirchlichen Normen betreffend die nichtkatholischen Bekenntnisse in Italien dargelegt. Ein kleiner Anhang bringt einige statistische Angaben; ein gedrängtes Sachregister und ein gutes Inhaltsverzeichnis erleichtern die Benützung des Buches.

Compendium repetitorium iuris ecclesiastici communis et quoad leges et consuetudines reipublicae Austriae particularis. Scripsit Constantinus Joan. Vidmar. Ed. 4. 16° (XII u. 572 S.) Wien 1927, Fromme. — Auf vielseitigen Wunsch hat der Verf. sein Kompendium, das vor dem Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches drei Auflagen erlebt hatte, neu herausgegeben und den neuen Rechtsnormen angepaßt. Bezüglich der Stoffgliederung fand eine Anpassung an den CJC nicht statt. In 10 Abschnitten handelt das Buch von den Quellen des Kirchenrechts, von der Taufe, der Ehe, dem Klerikerstande im allgemeinen, der hierarchischen Gliederung, der richterlichen Gewalt, dem kirchlichen Benefizialwesen, dem Ordensrecht, dem kirchlichen Vermögensrecht, dem *ius publicum eccl.* Dabei ist Rücksicht genommen auch auf die besonderen Verhältnisse Österreichs. Der Wert eines Buches wie das vorliegende wird wohl sehr verschieden eingeschätzt werden; u. E. dürfte das beste Kompendium und auch beste Repetitorium des Kirchenrechtes immerhin der CJC selber sein; er muß auch für diejenigen ein unzertrennlicher Berater bleiben, die sonst mit Vorliebe aus kurzgefaßten Darstellungen ihre Kenntnisse des Kirchenrechtes schöpfen wollen.

Artur Schönegger S. J.

Kritische Randglossen zum bayrischen Konkordat unter dem Gesichtspunkte der modernen Kulturideale und der Trennung von Staat und Kirche. Von F. X. Kiefl. 8° (148 S.) Regensburg 1926, Manz. — Der Verf. dieser Schrift war auch an den Vorarbeiten des bayrischen Konkordates beteiligt; S. 33—44 teilt er das Gutachten mit, welches er über mehrere wichtige Fragen im Dezember 1919 an Kardinal v. Faulhaber erstattete. Die „Randglossen" beziehen sich auf verschiedene Punkte des Konkordates und nehmen vor allem Stellung gegen die Angriffe, welche gegen dasselbe von Vertretern des Staatskirchentums gerichtet wurden. Der Anhang (S. 122—145) enthält außer dem Texte des Konkordates selbst auch die Verträge des bayerischen Staates mit den protestantischen Landeskirchen Bayerns rechts des Rheins und der Pfalz, sowie die „Regierungserklärung über den Vollzug" dieser Vereinbarungen. Die „Randglossen" bestätigen die ausgedehnte Gelehrsamkeit des Verf.s. In allen für das geplante Konkordat des Deutschen Reiches mit dem Hl. Stuhle interessierten Kreisen verdient das Buch die weiteste Verbreitung.

Vorverhandlungen zur Bulle „De salute animarum". Ein Beitrag zur römisch-preußischen Kirchenpolitik auf Grund unveröffentlichter vatikanischer Archivalien. Von Max Bierbaum. gr. 8° (V u. 91 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 5.20. — Auch diese Schrift erscheint zu ganz gelegener Zeit und verdient besondere Empfehlung für alle, welche den jetzt schwebenden Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhle und der Deutschen Reichsregierung Aufmerksamkeit schenken. Die Bulle *De salute animarum* bildet nämlich einen Hauptteil der Ergebnisse von Verhandlungen, die zwischen dem

Hl. Stuhle und dem preußischen Staate stattgefunden hatten. Sachlich stand nichts im Wege den Ergebnissen den Namen Konkordat zu geben; die einzelnen Punkte waren Vereinbarungen *(articuli concordati)*, welche zwischen dem Hl. Stuhle und der preußischen Regierung als zwei in diesen Fragen voneinander unabhängigen Mächten getroffen waren. Aber wie jetzt, so war auch damals den Vertretern des Staatskirchentums die Bezeichnung „Konkordat" ein Stein des Anstoßes. Im zweiten Teile seiner Schrift teilt der Verf. mehrere dem vatikanischen Archiv entnommene Aktenstücke aus den Vorverhandlungen zur genannten Bulle mit, während der erste Teil vor allem gute grundlegende Bemerkungen enthält über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Josef Biederlack S. J.

Liturgik

1. **Messe und Herrenmahl.** Eine Studie zur Geschichte der Liturgie von Hans Lietzmann (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8). 8° (XII u. 263 S.) Bonn 1926, Marcus und Weber.

2. **Mysterium und Agape.** Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche. Von Karl Völker. 8° (XI u. 223 S.) Gotha 1927, Klotz. M 8.—.

Zwei Arbeiten protestantischer Theologen über altchristliche Liturgie, die in ihren Ergebnissen weit auseinandergehen, sich teilweise aber ergänzen und berichtigen. — 1. Lietzmann beginnt mit einer Übersicht über die christlichen Liturgien und ihre Textausgaben (1—24); darauf werden die wichtigsten Abschnitte der Meßfeier — Einsetzungsbericht, Anamnese, Epiklese, Opfergebete, Eucharistiegebet — je aus den verschiedenen Liturgien nebeneinandergestellt und auf Parallelen und Typen untersucht (24—186), wobei die bekannten Abhängigkeitsverhältnisse in klareres Licht treten. Kleinere Exkurse erweisen u. a. den Gebrauch von Weihrauch schon im 4. Jh. (86—88), oder ergeben neue Verwandtschaften der Liturgie der Apost. Konstitutionen VIII mit Synagogengebeten (125—133). Die Verknüpfung der Moneschen Messen mit dem Orient (170) hätte durch den Hinweis verstärkt werden können, daß als ihr Verfasser Venantius Fortunatus in Frage kommt (vgl. H. Brewer in dieser Zeitschr. 43 [1919] 698—707), der länger in dem gerade von Syrien stark beeinflußten Ravenna (vgl. A. Baumstark, I mosaici di S. Apollinare Nuovo: Rassegna Gregoriana 9 [1910] 33—48) gelebt hat. Doch dürfte öfter zu rasch von Parallelen auf Verwandtschaft geschlossen sein; liturgische Formen wiederholen sich auch durch Parallelentwicklung (vgl. die Geschichte der Christusanrede im Gebet). So ist es allzukühn, die ἐλθέ-Epiklese der Thomasakten in den abendländischen Gebeten des *Veni*-Typus nachklingen zu lassen (244) oder abendländische Bitten um Aufnahme des Opfers „auf den himmlischen Altar" oder „zum Wohlgeruch" auf orientalische Weihrauchgebete zurückzuführen (91. 109. 114. 120; vgl. dagegen Tob 12,12, Apk 8,2—4; bzw. Ex 29,18, Eph 5,2). Daß sodann „Dank und Annahmebitte für die priesterliche Handlung" im alten Eucharistiegebet nicht „Fremdkörper" sind (138; vgl. 83), zeigt außer Hippolyts Eucharistia auch

Mart. Polyc. c. 14. Und wenn L. die stärkere Biblisierung im Wortlaut des Einsetzungsberichtes allgemein als Ergebnis späterer Redaktion nimmt (29—49), so zeigt die Sonderuntersuchung jakobitischer Anaphoren durch H. Fuchs (s. unten) die entgegengesetzte Entwicklung (S. XXI. LX. LXIII ff). — An die analytische Behandlung der wichtigeren Texte reiht sich ziemlich lose der Versuch an, alle Meßliturgie von zwei Urtypen herzuleiten (174—263): der ältere derselben bestünde in einem mit Dankgebet verbundenen „Brotbrechen" ohne Kelch, das als Fortsetzung der ehemaligen täglichen Tischgemeinschaft des Jüngerkreises mit dem Herrn in der Jerusalemer Urgemeinde geübt wurde, das L. in der Didache und (nach Streichung von Epiklese und Einsetzungsbericht) auch in der Messe Serapions wiederfindet und das außerdem in der Agape fortlebte; dagegen hätte den zweiten Urtyp als fort und fort zu wiederholende Erinnerung „an das letzte Mahl und an den Tod des Herrn", mit Brot und Wein „als den Bildern von Leib und Blut Christi" erst Paulus geschaffen auf Grund vom Herrn empfangener Offenbarung (I Kor 11,22) (252). Auf den bibelkritischen Standpunkt L.s kann hier nicht eingegangen werden. Immerhin: wenn L. die Gleichung: „Dies ist mein Leib" Jesu nicht abzusprechen wagt, wozu hätte sie beim letzten Mahl dienen sollen, wenn nicht, um im Sinne des „paulinischen Typs" immerfort wiederholt zu werden? Aber es sind auch sonst allzu dünne Fäden, mit denen der Verf. seiner Annahme Halt zu geben versucht. Der kelchlose Urtyp, zu dem schon in der Didache der Kelch hinzugetreten ist, und auf den ebenda auch die Bezeichnungen εὐχαριστία und θυσία bezogen werden nebst den Warnungen vor unwürdigem Empfang, soll weiterleben in der Agapenordnung, die Hippolyt (neben seiner Eucharistiefeier des paulinischen Typs) bietet, obwohl gerade Hippolyt hier scharf unterscheidet zwischen der Eulogie, dem Agapenbrot, und der Eucharistie, dem „Leib des Herrn"; ebenso soll er weiterleben in der aus enkratischen Gedankengängen wohl verständlichen Brot- (und Wasser-)Eucharistie der Johannes- und der Thomasakten, obwohl das Brot gerade hier im Sinne des paulinischen Typs mit dem Leib des Herrn gleichgesetzt wird. Als wichtige Stütze dient sodann der Anschein, daß bei Serapion der Einsetzungsbericht entbehrlich, also eingeschoben ist, weil nämlich schon vor demselben ein προσηνέγκαμεν vorkommt: das bedeute, daß die Opferhandlung schon vor den Einsetzungsworten (mit Gabendarbringung, Dankgebet und πλήρωσον-Epiklese) als abgeschlossen gilt (198 f). Allein das προσηνέγκαμεν beweist nicht mehr, wie wenn in der römischen Liturgie die Gaben schon vor der Wandlung *oblata, oblatio* heißen; außerdem bezeichnet der Aorist zunächst nicht eine abgeschlossene Handlung, sondern ist etwa zu übersetzen: wir haben darbringen wollen, darzubringen angefangen; vgl. das folgende ἐπεκαλεσάμεθα (trotz des Deutungsversuches S. 195).

2. Um dem Agapenproblem näher zu kommen, geht Völker nach einem Blick auf jüdische Gebräuche von den gemeinsamen Mahlzeiten der Urgemeinde aus. Diese feierte nach ihm im „Brotbrechen" dasselbe Herrnmahl, von dem Paulus berichtet, u. zw. als Vollendung des alttestamentlichen Opfers im Neuen Bunde (47). Die Beziehung auf die καινὴ διαθήκη forderte von Anfang an auch den Kelch, das Bundesblut; so war es vom Herrn über-

kommen und so hat es auch Paulus weitergegeben (ἀπὸ τοῦ κυρίου), nur daß bei ihm die sakramentalen Wirkungen hervortreten, die von Johannes an stärker betont werden; das sei auf den Einfluß der hellenistischen Mysterien zurückzuführen — in diesem Sinne ist von „Mysterium" die Rede — obwohl für jene Erwartungen „in der Abendmahlsüberlieferung der Anfangszeit die stärksten Ansätze vorhanden waren" (98; vgl. 82—84. 143—147). Doch ist nicht klar, ob V. alle soteriologischen Verheißungen des Christentums erst auf Grund der Berührung mit den Mysterien ausgeprägt wissen will. — Agapen als richtige Mahlzeiten — von Privatpersonen veranstaltet, zur Pflege christlicher Geselligkeit, aber auch zur Unterstützung der Armen, mit kultisch-erbaulichem Einschlag — findet V. erst seit dem Ende des 2. Jh.s bezeugt (Tertullian, Clemens von Alex.), eine These, die katholischerseits übrigens schon vor Jahren in den Arbeiten P. Batiffols vertreten und dann eifrig diskutiert worden ist. Ihren Ursprung sucht V. im Abwehrkampf gegen die Gnostiker, die für sich die Erfüllung der „vollendeten Agape" in Anspruch nahmen. Doch steht ihnen die kirchliche Obrigkeit von Anfang an wenig günstig gegenüber; sie bekämpft in den Kirchenordnungen eingerissene Mißbräuche und sucht früh die Armenversorgung und besonders die Verpflegung der Witwen in andere Bahnen zu lenken. Am längsten erhalten sich die Totenmahlzeiten. — Unverständlich ist, weshalb V. in der Auffassung der alten Kirchenordnungen auf der von Achelis-Funk erreichten, nun doch überholten Linie stehen bleibt und die Untersuchungen der letzten 15 Jahre im Text ignoriert. In Anmerkungen wird S. 174 nebenher die These von E. Schwartz „S. 396" (statt S. 39 f) erwähnt, ebenso S. 167 die Arbeit von R. H. Connolly (aber nur unter dem Namen des Herausgebers J. A. Robinson; ähnliche Nachlässigkeiten und Druckfehler sind häufig und zugleich, bei V.s sorgloser Art zu zitieren, störend. Was ist z. B. mit der Zitation S. 48 A. 1 oder S. 195 A. 4 oder S. 220 A. 10 gemeint? S. 99. 202 heißt es u. a. statt ἄρτος beständig ἄρτον).

Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan I. Hrsg., übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht von H. Fuchs (Liturgiegeschichtliche Quellen 9), gr. 8° (LXXXII u. 66 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 7.80. — In der Einleitung wird zum erstenmal ein umfassender Versuch gemacht, die bunte Menge westsyrischer Meßformulare, deren handschriftliche Bezeugung vielfach erst spät einsetzt, durch vergleichende Untersuchung besonders von Aufbau und Gedankengut in engere Gruppen zu sondern und so in die Ursprungsverhältnisse mehr Licht zu bringen. Den Ausgangspunkt bildet naturgemäß die uralte Jakobusanaphora von Jerusalem. Neben dieser, die allein auch griechisch vollständig erhalten ist, wird für wenigstens zwölf weitere Anaphoren ein griechisches Original mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit nachgewiesen, u. zw. müssen diese Formulare an verschiedenen Punkten mit Verwertung alten lokalen Gutes im 6. und 7. Jh. geschaffen und bald darauf unter gleichzeitiger Anpassung an das Schema der Jakobusanaphora ins Syrische übersetzt worden sein (XLIII f. LI f). Die Hauptmasse der von Anfang an syrisch abgefaßten Formulare ist erst nach der Jahrtausendwende entstanden; die älteste scheint die Johannans I († 648) zu sein, die hier in moderner Aus-

gabe, syrisch und deutsch mit kritischem Apparat, Anmerkungen und angefügtem syrischen Wortverzeichnis, vorgelegt wird. Neben dem Vorbild der Jakobusanaphora werden darin Einwirkungen der sog. Klementinischen Liturgie (Ap. Konst. VIII) festgestellt. — Während sich in andern alten Anaphoren die Geistepiklese durch ihre unbeholfene Eingliederung mehrfach als jüngerer Bestandteil verrät (XXV. XXXVIII f. XLVIII), fällt hier am Anfang derselben mindestens die Bitte um Reinigung des Zelebranten von Sündenmakel auf (LXXX; 23,18). Es ist dies schwerlich ein Element aus älterer Zeit, vielmehr äußert sich darin die Strömung, die seit dem 6. Jh. die Apologien in die Liturgie eingeführt hat, die meistens wie auch hier (vgl. auch 27,18) als Stillgebete gesprochen werden. Eigentümlich ist auch der Gebetsschluß (7,23; 47,8; 49,12): „durch die Gnade ... deines eingebornen Sohnes und deines Geistes ...", was offenbar eine Vermischung der griechischen χάριτι-Formel mit der altsyrischen Doxologie darstellt. (Vgl. dazu: Jungmann, Die Stellung Christi im liturg. Gebet, Münster 1925, S. 168. 171 f. 176. Diese Arbeit, die F. erst während des Druckes benützen konnte, hätte vielleicht Anlaß geben können, gerade Apologie und Doxologie als Hilfsmittel der Untersuchung mitzuverwerten und auch die beiden koptischen Anaphoren des Basilius und des Gregorius in die Untersuchung einzubeziehen. Doch wäre damit vielleicht nur eine Bestätigung der gewonnenen bedeutsamen Ergebnisse zu erzielen gewesen.

Un Sacramentario palinsesto del secolo VIII dell'Italia centrale. Von Cunib. Mohlberg (S.-A. aus: Rendiconti della Pontif. Accademia Romana di Archeologia 3 [1925] 391—450). Roma, Poligl. Vaticana. — Der in der Sakramentarforschung erprobte Gelehrte hat hier in mühevoller Arbeit einen neuen, leider lückenhaften Sakramentartext erschlossen, dessen Niederschrift er in das Gebiet von Salerno um 750 verlegt. Da dieses Sakramentar nahe Verwandtschaft zeigt u. a. mit dem von M. selbst 1918 herausgegebenen sog. fränkischen Gelasianum (cod. Sangall. 318), werden unter Verzicht auf eine volle Textwiedergabe nach eingehender Untersuchung und Beschreibung nur die Initien und die Varianten des erwähnten Textes sowie einiger anderer Sakramentartexte verzeichnet. — Gediegene Grundsätze sodann für das hier betretene Arbeitsgebiet, an einem Ausschnitt des Leonianums praktisch illustriert, entwickelt P. Mohlberg in einer beachtenswerten Abhandlung: Grundsätzliches für die Herausgabe alter Sakramentartexte (Archivum Latinitatis medii aevi 1926, 1—26). Schon wegen der ganz anderen Bedeutung der Textvarianten lassen sich hier nicht die sonst gewohnten Editionsgrundsätze einfach übernehmen. Besonders zu begrüßen sind M.s Vorschläge, unter Annahme eines übersichtlichen Siglensystems eine ausgiebige Zitation von Parallelen durchzuführen.

Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der römischen Stationsfeier. Von Johann Peter Kirsch (Ecclesia Orans 19). 12° (XIV u. 272 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.60, geb. M 6.—. Mit der Stoffbeherrschung des langjährigen, unermüdlichen Forschers bietet K. im Hauptteil dieses Bändchens (49—243) eine das umfangreiche Material zusammenfassende, doch recht lesbare Geschichte und Beschreibung der einzelnen Stationskirchen in jener Ordnung, in der sie

noch heute im Missale vermerkt sind. Dabei fällt vom Charakter und der Örtlichkeit vieler Kirchen — bei aller Zurückhaltung, die sich der Verfasser in diesbezüglichen Mutmaßungen auferlegt — von selbst erwünschtes Licht auch auf die Formulare der betreffenden Stationsmessen. Von besonderem liturgischen Interesse ist aber der vorausgeschickte „Allgemeine Teil" (1—48), der uns Ursprung, Entwicklung und Gestalt der Stationsfeiern im alten Rom des näheren vor Augen führt. Über den Ursprung dieser Feiern trägt K. seine zuerst in den Berichten der Päpstlichen Archäologischen Akademie 3 (1925) 124—133 vertretene, auf einleuchtende Gründe gestützte Ansicht vor. Darnach sind die Stationsfeiern von Anfang an nicht zunächst eine Auszeichnung der wöchentlichen Fasttage (*statio* bei Hermas und Tertullian), auch nicht eine Nachbildung von ähnlichen Feiern an den heiligen Stätten von Jerusalem; sondern seit dem Anwachsen der christlichen Bevölkerung in Rom und ihrer Verteilung auf verschiedenen *tituli* seit dem 3. Jh. wäre an Sonn- und Feiertagen neben dem Gottesdienst in den einzelnen Titelkirchen ein wandernder bischöflicher Gottesdienst gehalten worden, der von allen Stadtbezirken her besucht wurde und so die Einheit der Gemeinde schön zum Ausdruck brachte. Dazu kamen früh, wahrscheinlich schon im 4. Jh., die entsprechenden Feiern an den Grabheiligtümern der Märtyrer. — Genaue Literaturangaben und mehrere Tabellen erhöhen Wert und Verwendbarkeit des reichhaltigen Büchleins.

Die Oranten in der altchristlichen Kunst. Von Wilhelm Neuß. (S.-A. aus der Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Clemen, Bonn 1926, S. 130—149.) — Eine eindringende Studie, die für die immer noch umstrittene Deutung des Orantentypus vor allem die frühchristlichen Jenseitsvorstellungen befragt, besonders die volkstümlichen und die in der Liturgie festgelegten. Die ältesten Oranten sind nach N. „als Symbole der Fürbitte für die Verstorbenen zu bezeichnen" (136), die „bis zur Auferstehung der Leiber in einem Zwischenzustand warten müßten" (137), mit dem noch der Prozeß der Läuterung verbunden sein kann. Später werden die Verstorbenen auch selbst dargestellt, um Zulassung zur Seligkeit bittend; erst Ende des 3. Jh.s würden sie mit mehr Zuversicht gelegentlich in eine Paradieslandschaft hineingestellt, wohl auch selbst fürbittend gedacht. — Über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommt schon die Deutung der Orantenhaltung als Bitte nicht hinaus. Was die liturgischen Argumente anlangt, ist zunächst festzuhalten, daß uns ein einschlägiges Gebet aus den ersten drei Jahrhunderten nicht erhalten ist, man wollte denn an die sog. Paradigmengebete denken. Jedenfalls kann aus dem Beten „für" (*pro*, ὑπέρ) die Gesamtheit der Hingeschiedenen für den Gedanken an den Zwischenzustand nichts herausgelesen werden. Man betet nicht nur auch „für die Apostel und Märtyrer", sondern selbst ὑπὲρ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (kopt. Liturgie; Brightm. 155,34); wir selber bringen noch das Opfer dar *pro sanctarum Virginum et Martyrum N. N. festivitate*. Die jüngeren Texte, die ausdrücklich die Himmelsfreude für die Heiligen erst erbitten wollen, scheinen alle im Bereich der syrischen Christenheit zu liegen, wo der Gedanke weniger überrascht (Aphraates). Dahin gehört die von N. (138) als stadtalexandrinisch zitierte westsyrische Cyrillusanaphora, neben der auf die gleichalterige (6. Jh.) Severusanaphora verwiesen werden könnte (Ren. II, 327. 3 32).

Die Messen der Fastenzeit. Historisch-liturgisch gedeutet von R. Tippmann. 8° (VII u. 112 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 3.60, geb. M 4.80. — T. gibt zuerst die wichtigsten geschichtlichen Daten über die Liturgie der Fastenzeit und die Taufpraxis der alten Kirche (1—14) und geht dann die einzelnen Meßformulare von Septuagesima bis Karsamstag durch (15—108). Dabei setzt er sich zur Aufgabe, „die Messen der Fastenzeit von einem gemeinsamen Grundgedanken aus zu erklären, nämlich als Unterricht an die ‚Auserwählten' aus den Katechumenen, die in der Osternacht die heilige Taufe empfangen sollen"; doch möchte er nur darlegen, wie die Texte demgemäß „gedeutet werden können", nicht behaupten, daß sie alle so verstanden werden müssen (Vorw.). Damit ist zugleich ein gewisser Zwiespalt ausgesprochen, den auch der Untertitel verrät und der störend durch das sonst ansprechende Büchlein geht: der Zwiespalt zwischen wissenschaftlicher Erklärung und freier erbaulicher Deutung. Bei Formen und Texten, die zu unserer liturgischen Praxis gehören, wird man sich gewiß einer geschickten Deutung nicht widersetzen, wenn sie imstande ist, das Starre zu beseelen, sollte sie auch mehr Sinngebung von außenher als Nachweis ursprünglichen Geistes sein. Allein wenn heute die längst verschollene Taufvorbereitung als belebender Wurzelboden herausgehoben werden soll, so kann es doch wohl nur Aufgabe des Erklärers sein, festzustellen, sei es auch nur vermutungsweise, was tatsächlich daraus erwachsen ist, nicht aber darnach zu „deuten", was sich eingestandenermaßen anders erklärt. Dann dürfen aber Texte nicht aus dem Taufgedanken erklärt werden, die erst zu einer Zeit entstanden sind, da das Katechumenat bereits im Verfall begriffen war, wie die Vorfasten- und die Donnerstagsformulare oder der Traktus an den *feriae legitimae* aus der frühmittelalterlichen Bußdisziplin. Übrigens ist das Schema des Taufgedankens nicht überall hineingepreßt; aus der Passionszeit ist es gänzlich ferngehalten. Und im einzelnen wird aus tüchtigen Autoren und manchmal auch aus eigener Kombination viel Wertvolles zur Erklärung der Fastenmessen beigebracht.

Die glühende Kohle (Is 6,6.7). Patristisch-liturgische Studie von Joh. E. Eschenbach. 8° (102 S.) Würzburg 1927, Kommissionsverl. Bauch. — Ein kleines, aber dankenswertes Stück christlicher Ideengeschichte. Die Schrift, erwachsen aus einer Preisaufgabe der Würzburger Theologischen Fakultät, verfolgt zuerst die Isaiasstelle in der Väterexegese (9—74), dann in ihrer liturgischen Verwendung (75—100). Beide erscheinen im Orient wie im Okzident in engem Zusammenhang. Während aber die abendländische Auslegung die moralisch-praktische Seite betont *(Munda cor meum)*, und im Morgenland der Kreis um Cyrill von Alexandrien die glühende Kohle mit Vorliebe als Bild der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus ausdeutet, ist es lehrreich, zu sehen, wie in der antiochenisch-syrischen Kirche „Kohle", ἄνθραξ, früh als vielsagender liturgischer Fachausdruck für die hl. Hostie erscheint, ja zum Ausgangspunkte einer reichen Symbolik wird, die das hl. Sakrament umgibt (Feuerzange = Kommunionlöffelchen, Cherubim = Diakone u. a.). E. stellt unter den Vertretern dieser Sprechweise Chrysostomus an die Spitze, bei dem er dunkle Andeutungen von Origenes weitergeführt sieht. Indes scheint das von E. beigebrachte Material

zu ergeben, daß eher Ephräm bzw. seine (syrische) Liturgie voranzustellen ist. Antiochia wäre wieder einmal der Brennpunkt, von dem geistiges Gut aus dem syrischen Hinterland in die griechischen Länder ausstrahlt, wofür die Geschichte der Perikopenordnungen, der Hymnodie, der Doxologie Parallelen bietet. Auch sonst fällt gelegentlich Licht auf literargeschichtliche Fragen (27 ff. 54; jedoch zu S. 89 f: Johannes Maro hat nie gelebt).

Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie. Von Robert Stroppel (Deutsche Forschungen 17). gr. 8° (XVII u. 216 S.) Frankfurt a. M. 1927, Diesterweg. M 9.—. Die vorliegende Arbeit, im wesentlichen eine Heidelberger Doktordissertation, will an einer Auswahl von Dichtungen des hohen Mittelalters den gewaltigen Einfluß aufzeigen, den die Liturgie — im weitesten Sinn, als „von der Kirche gestaltete Frömmigkeit" (29. 208) — auf das Dichten und Denken jener Menschen geübt hat; gewiß eine lohnende Aufgabe, deren Lösung geeignet ist, uns nicht nur den Geist des Mittelalters, sondern auch die lebenspendenden Kräfte der Liturgie von einer neuen Seite kennen zu lehren. St. behandelt nach einer längeren liturgiegeschichtlichen Orientierung zuerst Dichtungen, in denen die Liturgie „gestaltende Kraft" ist, sei es daß sie das Thema liefert, sei es daß sie (durch ihre Perikopenordnungen und Heiligenreihen, durch einzelne Gebete und Gebräuche) bestimmend auf den Aufbau von poetischen Stücken einwirkt (48—138); dann andere, in denen sie zusammen mit der Volksfrömmigkeit und sonstigen Faktoren „mitgestaltende Kraft" ist (138—171); schließlich gibt er eine interessante Übersicht von Stellen, in denen einzelne Züge aus dem gottesdienstlichen Leben jener Zeit erwähnt oder berührt werden (171—197). — Die Arbeit verrät viel Liebe und Verständnis für die Liturgie, freilich nicht überall auch die gleiche Vertrautheit mit ihrer Geschichte, so namentlich, wo die Entstehung der Sakramentarien besprochen wird. In einzelnen Fällen sind zu leichthin Zusammenhänge zwischen Dichtung und Liturgie angenommen (100 f. 163 ff. 193). Lehrreich ist u. a. der Nachweis, wie voramalarische Liturgieauffassung in der geistlichen Dichtung noch lange nachgewirkt hat (62 f. 97). Zum Aufbau der „Bücher Mosis" (63 ff) vgl. die Lektionsvermerke für die Fastenzeit im alten „Hereford Breviary", hrsg. von Frere und Brown, I, London 1904 (Bradshaw Society), S. 257—289, oder „The use of Sarum", hrsg. von Frere, II, Cambridge 1901, S. 61 f. — Der Verf. ist sich selbst bewußt, auf eine Aufgabe mehr hingewiesen als sie gelöst zu haben (211); das liegt nicht in erster Linie an dem mehrfach beklagten Mangel an Veröffentlichungen liturgischer Texte. Eine gründliche Behandlung des Gegenstandes dürfte vor allem einerseits die vielgestaltigen Benediktionen der mittelalterlichen Ritualien, in denen sich Volksleben und Liturgie so innig berühren, anderseits die höfische Dichtung des Zeitraums nicht ausschließen. Doch hat St. verdienstvolle Vorarbeit geleistet.

Brevier-Reform. Gedanken zum künftigen Abschluß der Reform des Römischen Breviers unter Einschluß etwelcher Änderungen im Missale. Von Xaver Schmid. kl. 8° (141 S.) Luzern 1926, Räber. Fr. 4.—. Aus treukirchlicher, brevierfreudiger Gesinnung heraus bietet Pfarrer Dr. S. in seiner dem Bischof von Basel gewidmeten Schrift eine Fülle von Anregungen,

die im ganzen wohl nur vernommen zu werden brauchen, um Beifall zu finden. Die Veröffentlichung derselben fußt auf der Erwägung, daß die Entwürfe der in Aussicht stehenden Reform seinerzeit an die Bischöfe gehen werden, die gewiß auch Anregungen aus Priesterkreisen entgegennehmen werden. Die Vorschläge S.s betreffen Grundsätze und Einzelheiten bezüglich des Psalmentextes, der Neuordnung des Kalenders, der Auswahl der Lesungen, sowie rubrizistische Vereinfachungen und Ausgleiche mannigfacher Art. Hinsichtlich der Psalmen betont er mit Recht, daß nicht von der Arbeit an der kritischen Vulgataausgabe der ideale Breviertext zu erwarten sei. Viele Vorschläge gehen letztlich aus der Erkenntnis hervor, daß die Verhältnisse des Breviergebetes heute in mehrfacher Hinsicht verschieden sind von denen, die das Werden des Breviers in den Mönchskreisen umgaben. Nicht nur der Ertrag biblischer, historischer, philologischer Wissenschaft bietet sich dar, um in unserem Gebetbuch manche Mängel zu beheben; auch seine Beter versammeln sich nur mehr zu einem Bruchteil in den Chorstühlen der Münster und Dome, wo schon der Gesang das Gemüt erhebt; der Großteil ist auf das für sich geflüsterte blasse Wort des Gotteslobes angewiesen, aus dessen klarem Fluß er zugleich Erbauung und Schwung für seine Reich-Gottes-Arbeit schöpfen sollte. Es ist darum nicht ganz konsequent, wenn S. (130–132) den Gedanken einer zweifachen Brevierausgabe ablehnt. Für einzelne gordische Knoten, die S. zerhauen möchte, dürfte der Blick auf schon Gewesenes Wege der Lösung zeigen: Fastenzeit und Festkalender, Zahl der Lesungen am Karsamstag (vgl. Sacramentarium Gregorianum), ehrendere Stellung des *Pater noster*, genauere Entsprechung zwischen Lesung und Responsorium in der *Scriptura occurrens*. Etwas subjektiv scheint es, wenn S. Fronleichnamslesungen aus Augustin durch solche aus der Nachfolge Christi ersetzt wissen möchte, wie er sich denn auch in der Auffassung des Priestertums Christi von älterer Anschauungsweise merklich entfernt (65. 75). Im ganzen eine reife Schrift, die auch auf gründlichen Kenntnissen beruht.

1. **Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage.** Im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott mit Einführungen und Erklärungen hrsg. von P. Bihlmeyer O. S. B. 16° (XII, 28* u. 638 S., 1 Bild). Freiburg 1927, Herder. Geb. M 4.—.

2. **Meß- und Vesperbuch** in Großdruck für die Sonn- und Feiertage. Im Anschluß an die Bücher von A. Schott hrsg. von demselben. kl. 12° (XIV, 60* u. 1084 S., 1 Bild). Freiburg 1927, Herder. Geb. M 9.—.

1. Die vorliegende kleine Ausgabe ist darauf angelegt, auch dort Zutritt zu gewinnen, wo dem großen „Schott" Format oder Preis noch hindernd im Wege stehen. Sie vereinigt bei tadelloser Ausstattung in erstaunlichem Maße die bekannten Vorzüge des letzteren. Fast nur die meisten Werktagsmessen sind ausgeschieden; Einführungen und Erklärungen sind beibehalten. Ob letztere, besonders wo sie nur den Inhalt von Texten umschreiben oder Texte von Sonntagsmessen zu gedanklicher Einheit zu verweben suchen, — ein meist fruchtloses Bemühen — immer eine wirkliche Bereicherung der neueren Schott-Ausgaben bedeuten? Für die im ganzen sehr edle Übersetzung würde man an einzelnen Stellen eine Revision wünschen (Orations-

schluß; *rationabilem* im Kanon: geistig; *Communicantes:* wir tun dies in heiliger Gemeinschaft). — 2. Fast dieselbe Auswahl an Messen und Erläuterungstexten, aber mit Beigabe der jedesmaligen Vesper enthält die weitere Neuausgabe von Schott, die mit ihrem größeren Druck besonders alten Leuten willkommen sein wird.

Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie. In Verbindung mit E. Drinkwelder bearbeitet von der Münchener Bundesjugend des Katholischen Frauenbundes. 8° (206 S.) München 1926, Theatinerverlag. Geb. M 6.—. Der vornehme Band stellt eine Art Familienrituale dar. In fünf wohlgegliederten Kapiteln ist aus dem *Rituale Romanum* und aus den übrigen liturgischen Büchern lateinisch und in guter deutscher Übersetzung wiedergegeben, was die Kirche an sakramentaler Heiligung und segnendem Gebet zu schenken hat zur Gründung der katholischen Familie, für ihren Alltag und ihre Gedenktage, für des Kindes Geburt und Wiedergeburt, für Krankheit und Not und für den Heimgang. An der Spitze eines jeden größeren Abschnittes stehen ebenso inhaltsreiche wie weihevolle Einführungsworte. Manchmal, z. B. für die Nottaufe oder für die hl. Ölung, wäre etwas mehr an Belehrung am Platze. Im Kapitel „Alltag" sind u. a. in geschickter Kombination aus Prim und Komplet des Breviers Morgen- und Abendgebet (mit Ps 62 bzw. Ps 90) gewonnen für die gemeinsame Familienandacht. Ein Buch, das man als Geschenk in die Hand vieler Brautleute wünschen möchte.

Das Latein der Kirche. Natürliche und kurze Einführung in das Kirchenlatein für alle, die mit der Kirche beten wollen, von Emmeran Leitl. 12° (175 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 2.80. — Es ist gewiß kein normaler Zustand, daß heute fast nur jene die gottesdienstliche Sprache der Kirche verstehen, die einen humanistischen Bildungsgang durchzumachen in der Lage waren, und alle Bemühungen, Lateinkenntnisse über diesen immer mehr sich verengernden Kreis hinaus zu verbreiten, sind aufs wärmste zu begrüßen. Was in diesem Lateinbüchlein aus Grammatik und Vokabular geboten wird, ist ganz nach dieser praktichen Rücksicht ausgewählt; die reichlichen, jeweils von wörtlicher Übersetzung begleiteten Übungstexte sind von S. 29 an ganz dem Missale und dem Brevier entnommen. Vielleicht könnte durch drucktechnische Mittel noch mehr für Übersichtlichkeit gesorgt, namentlich jener Grundstock von Regeln hervorgehoben werden, der für ein erstes Verständnis ausreichen kann. — Übrigens ist das vorliegende Büchlein bereits eine stärker auf den angegebenen Zweck eingestellte kürzende Bearbeitung des größeren Werkes des Verfs: „Lateinbuch für Erwachsene, hervorgegangen aus Unterrichtskursen" (3 Bändchen, 8°, zusammen XXVII u. 554 S., geb. M 11.60), das 1926 im gleichen Verlag erschienen ist.

Jos. A. Jungmann S. J.

Compendium liturgiae sacrae juxta ritum Romanum in Missae celebratione et Officii recitatione auctore Jos. Aertnys C. SS. R. Editio nona novo Missali et recentissimis S. R. C. decretis accommodata a J. M. Pluym C. SS. R. 8° (IV u. 191 S.) Turin 1927, Marietti. L 11.—. Das beliebte Compendium des bekannten Moralisten Aertnys bietet im 1. Teile die Darlegung des Meßritus, im 2. die Erklärung der allgemeinen Rubriken des Missale, im 3.

jene der allgemeinen Brevierrubriken. Die neue Auflage ist sorgfältig dem neuen liturgischen Rechte angepaßt und so kann sich das Büchlein die alten Freunde bewahren und neue gewinnen. Bemerkenswert ist die den Analecta Ruraemundensia (1923, S. 58) entnommene Erklärung des Substituten der hl. Ritenkongregation, wonach es in Krankenhäusern genügt, die von den Rubriken des Rituale für die Krankenkommunion vorgeschriebenen Gebete ein einziges Mal, z. B. in der Hauskapelle, zu verrichten, wenn die hl. Kommunion in verschiedenen Krankenhausabteilungen zu reichen ist. — Bei der Regel über die *Evangelia stricte propria* wäre es gut gewesen, zu vermerken, daß zu den *„XII Apostoli"* der hl. Matthias, nicht aber der hl. Paulus gehört. Bei den Totenmessen vermißt man die Angabe, daß in Messen, die für einen noch nicht beerdigten Verstorbenen gelesen werden, an jedem gewöhnlichen Tag mit *Officium semiduplex* oder *simplex* überall das Formular *de die obitus* mit nur einer Oration zu nehmen ist, und daß jeder Priester *post acceptum mortis nuntium* sich einen gewöhnlichen *semiduplex*- oder *simplex*-Tag wählen und dann die *Missa de die obitus* für den betreffenden Toten lesen kann (S. R. C. 16. Juni 1922).

Rituale Romanum . . . auctoritate SSmi D. N. Pii XI ad normam Codicis JC accommodatum. Editio Taurinensis juxta typicam. 18° (VIII u. 718 S.) Turin-Rom 1926, Marietti. L 24.—. Das mit Rotschnitt (der freilich zu weit in den Seitenrand hineingedrungen ist) und schwarzem Leder, mit fetten, auch für schwächere Augen leserlichen Buchstaben und Zweifarbendruck ausgestattete Rituale enthält außer den verbesserten Texten der offiziellen vatikanischen Ausgabe am Schlusse die 1925 approbierte *Benedictio rosarum in honorem S. Teresiae ab Infante Jesu*, deren Verwendung vom General der unbeschuhten Karmeliter gestattet werden kann. — Für die Verfasser von Gebetbüchern und für die Vorbeter ist zu beachten, daß die Schlußformel der Herz-Jesu-Litanei lautet: *„Qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum"* mit Auslassung des *„in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia."* — Im gleichen Verlage sind zwei Auszüge erschienen:

1. Brevis Collectio ex Rituali Romano ad parochorum commodum eorumque vicariorum in sacramentorum administratione, in infirmorum cura et eorum interitu atque in praecipuis benedictionibus impertiendis. 48° (280 S.) Turin 1926, Marietti. L 7.75.

2. Rituale Parvum, seu Veni Mecum Sacerdotum, praeter quotidianas preces omnia continens, quae sacerdoti inserviunt in sacramentorum administratione, infirmorum cura eorumque interitu atque in praecipuis benedictionibus impertiendis. 48° (512 S.) Turin 1926, Marietti. L 12.—.

Die äußere Ausstattung dieser kleinen praktischen Büchlein ist, vom Format abgesehen, dieselbe wie beim Rituale Romanum; der inhaltliche Unterschied ist durch die Buchtitel genügend gekennzeichnet. Sehr wünschenswert wäre der auf einem Schlußblatt zusammengestellte Abdruck der kürzesten sakramentalen Formen, wie sie z. B. Pustet in neueren Brevieren und P. Soengen S. J. in seinem Promptuarium Sacerdotis (Kevelaer, Butzon und Bercker) bieten.

Joh. B. Umberg S. J.

Mitteilungen

F. C. Conybeare. In der Revue des Études arméniennes (T. VI fasc. 2, Paris, Imprimerie nationale 1926) hat L. Mariès dem Andenken Conybeares eine eingehende Studie gewidmet: Frederick Cornwallis Conybeare (1856—1924), Notice biographique et bibliographie critique par Louis Mariès, Docteur ès Lettres (155 S). Der kurze biographische Abriß zeichnet ein treffendes Bild dieses eigenartigen Mannes, der uns als Mensch trotz mancher Eigentümlichkeiten so sympathisch berührt. Die herzliche Güte und stille Mildtätigkeit, die das ganze Leben beherrschten, lassen uns über andere Züge hinwegsehen, über eine gewisse Schroffheit, Widerspruchsgeist und hartnäckiges Bestehen auf einmal gefaßten Meinungen und dabei doch wieder ein zu unruhiges und rasches Wechseln des Standpunktes. Aus diesen Zügen erklärt sich auch die wissenschaftliche Art Conybeares, die von Mariès nicht weniger glücklich dargestellt ist. Mit bewunderungswürdigem Fleiß und Findigkeit sind 275 Beiträge C.s aus den verschiedensten Gebieten aufgezählt; häufig werden auch die Stimmen der Kritik beigefügt, so daß die Stellung der gelehrten Welt sofort zu erkennen ist. Eine mustergültige Arbeit, die nichts zu wünschen übrig läßt.

Die Darstellung Mariès' zeigt freilich auch mit aller Deutlichkeit, wie viel Widerspruch C.s Aufstellungen gefunden haben. Die erstaunliche Vielseitigkeit und Beweglichkeit dieses Geistes war leider oft genug nicht mit der Ruhe und Gründlichkeit des Mannes der Wissenschaft gepaart. Die Raschheit, mit der C. seinen Eingebungen zu folgen und sie der Öffentlichkeit zu unterbreiten pflegte, brachte es mit sich, daß vieles sich als unhaltbar erweisen mußte. Wir fragen uns beim Durchblättern der Bibliographie, wie ein Mann von diesem Wissen und Scharfsinn es über sich bringen konnte, das alles der wissenschaftlichen Welt vorzulegen. Man denke an den Versuch, bei Ephraem ein Zeugnis für das Fehlen der Kapitel 1—2 im Lukasevangelium zu gewinnen, oder den trinitarischen Taufbefehl im Matthäusevangelium als spätere Zutat zu erweisen. Doch sei über dem Unhaltbaren das Bleibende und Wertvolle nicht vergessen. Manch fruchtbare Anregung ist von C. ausgegangen. Ihm ist die Auffindung des Kommentars Ephraems zur Apostelgeschichte zu verdanken, dessen lateinische Übertragung er noch vor seinem Tode hat vollenden können. Sie ist nun im dritten Band des großen Werkes „The Beginnings of Christianity" erschienen

(Vol. III: The Text of Acts, by J. H. Ropes, London 1926, 373—453). Weithin hat die Entdeckung des armenischen Evangelienkodex 229 von Etschmiadzin Aufsehen gemacht wegen der von C. ans Licht gezogenen Beischrift zu Markus 16,9 „Ariston Erizu". Freilich ist es auch C. selbst gewesen, der die unrichtige Bemerkung von einem Zwischenraum zwischen dem Text von 16,8 und 16,5 gemacht hat. Er hat später den Irrtum richtiggestellt und bei der Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, daß die Worte „Ariston Erizu" von ihm nachgezogen worden sind. Infolgedessen erscheint sie in allen Tafeln der Einleitungswerke viel kräftiger und deutlicher als in der Faksimileausgabe des Codex von Macler (vgl. Mariès S. 55). Da C. mit seinen Veröffentlichungen in so viele Fragen der Wissenschaft eingegriffen hat, ist Mariès' Darstellung zu einem lehrreichen Ausschnitt der gelehrten Erörterungen von mehr als 30 Jahren geworden. So bietet dieses Heft der Revue des Études arméniennes viel des Anregenden.

An dieser Stelle sei auf die Bedeutung der Revue nicht allein für den Armenisten, sondern auch für den Theologen, vor allem den Exegeten, Dogmengeschichtler und Patristiker aufmerksam gemacht. Die Namen Meillet, Macler, Mariès bürgen für die Wissenschaftlichkeit der Beiträge.

A. Merk S. J.

Im Rahmen des Sammelwerkes „Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen", näherhin der Reihe „**Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen**", hrsg. von E. Stange, ist nach zwei Bänden mit den Beiträgen protestantischer Theologen nun ein dritter Band erschienen, der die autobiographischen Skizzen von sieben katholischen Theologen vereinigt: B. Bartmann, H. Grisar, J. Mausbach, N. Peters, F. Sawicki, J. Schmidlin, H. Schrörs (Leipzig 1927, Meiner; 8°, VIII u. 239 S., geb. M 12.—). Jeder Skizze ist das Verzeichnis der Veröffentlichungen beigegeben, zu denen die vorausgehende Darstellung den lebensvollen Rahmen, zum Teil wohl auch den Schlüssel bildet. Als Ganzes umschließt der Band ein bedeutendes Stück Geschichte der neueren katholischen Theologie und eine Summe von Gelehrtenfleiß im Dienste der Kirche, die nur aneifernd wirken kann. Dem bedeutsamen Inhalt entspricht die vornehme Ausstattung.

Nach 12jähriger Unterbrechung ist der von H. Keiter begründete „**Katholische Literaturkalender**" endlich wieder erschienen, herausgegeben von H. Dorneich; kl. 8° (XXX u. 510 S., 5 Bildnisse), Freiburg, Herder; geb. M 15.—. Durch geschickte Drucktechnik und planmäßige Abkürzungen bringt er auf engem Raum für alle erreichbaren Namen katholischer Schriftsteller deutscher Zunge (über 5000) die wichtigsten Daten, vor allem das vollständige Verzeichnis der Veröffentlichungen je mit dem Erscheinungsjahr. An diesen Hauptteil sind u. a. angeschlossen eine Totenliste 1914—26, dann ein wohlgeordnetes Verzeichnis katholischer Zeitschriften, führender Zeitungen und Korrespondenzen (S. 450—494), sowie ein Verzeichnis katholischer wissenschaftlicher und literarischer Gesellschaften (494—99) und Verlage (500—510) je mit Angabe der Adressen. Ein Werk ebenso bedeutsam als Repräsentation katholischen Geisteslebens wie als Hilfsmittel und Nachschlagebuch, das man bei mancherlei literarischer Arbeit oft zu Rate ziehen wird.

Unter der Leitung von Et. Gilson und G. Théry O. P. erscheint seit 1926 ein Jahrbuch unter dem Titel **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge**, Paris, J. Vrin. Im vorliegenden 2. Band unterzieht A. Wilmart die dem hl. Anselm zugeschriebenen Homilien einer literarkritischen Untersuchung. M.-D. Chenu handelt über die Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. Ein Beitrag von J. Rohmer bringt Texte zu der Lehre mittelalterlicher Franziskanertheologen vom höheren und niederen „Teil" der Seele, ein folgender von J. Guillet hat das „*lumen intellectuale*" bei Thomas von Aquin zum Gegenstand. Et. Gilson bietet eine Studie über den Einfluß Avicennas auf Duns Scotus. Endlich veröffentlicht F. Delorme acht Quästionen des Vitalis de Furno über das Erkenntnisproblem.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Register

zum Jahrgang 51 (1927)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Abendland, Slawentum und Ostkirchen r 306
Abs J. r 299
Acken B. r 317
Acta primi conventus pro stud. orient. r 305
Adloff J. r 316
Aertnys J. r 624
Agnes, die röm. Märtyrin, Abh. *Grisar* 532
Algermissen K. r 327
Allgeier A. r 295
Altaner B. r 461. 608
Altes Testament, Neuersch. 289
Ancelet-Hustache J. r 443
Andreew M., Neuersch.: Unionsfrage 305
Archives d'Histoire doctr. et litt. r 628
Arseniew, N. von r 305
Aszetik, Neuersch. 463
Aufhauser J. B. r 300

Bangha A. r 320
Barat, die hl. M. S. r 139
Bardenhewer O. r 133
Bärwald R. r 575
Bauer L. r 121
Behn S. r 435
Bellacasa, J. Puig de la r 449
Bergmann W. r 314
Bertrand-Wattendorf r 137
Bettenburg Cl. r. 326
Beyer G. r 578
Beyer H. W. r 606
Bichlmair G. r 580
Biederlack J., Kl.B.: Kirche und Staat bei Franz v. Vitoria 548. — Rez.: Staatslexikon 100. — Neuersch.: Kirchenrecht 615
Bierbaum M. r 615
Bohatta H. r 156
Bougaud E. r 138
Bover J. M. r 153. 447
Braun J. r 126
Brentano F. r 445
Brentano M. Raf. r 142
Brinktrine J. r 112
Bruders H. r 120
Bulgakows Lehre von der Kirche, Kl. B. *Tyszkiewicz* 81
Bülow G. r 112

Callewaert C. r 149
Campana E. r 607
Carame N. r 113
Cappello F. M. r 613
Caspar E. r 605
Cathrein V. r 316. 433
Chronologia Vet. et Nov. Test., *Ruffini* r 412
Cipollini D. r 614
Cocchi G. r 613
Cohausz O. r 326
Conan Doyle A. r 580
Conybeare F. C. r 626
Cornely-Merk r 289

Danmar W. r 579
Dempf A. r 111
Dengel I. Ph. r 454
Dennis Bradley H. 580
Descoqs P. r 115
Dessauer F. r 439
Diözesansynode, Osnabrücker, r 147
Dittrich O. r 431
Documenta et libri de Oriente r 453
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 117. 441
Dogmenentwicklung, *Marín-Sola*, Rez. *Stufler* 581
Drexel A. r 462
Dubowy E. r 320
Dumoutet E. r 466
Duns Scotus nach engl. Hss, Kl. B. *Pelster* 65
Dürr J. r 579
Dyroff A. r 434. 605

Eberharter A., Kl. B.: Das Horn im Kult des A.T. 394
Ehrle F., Kard. r 428
Ehses St. r 131
Eichmann Ed. r 145

Eisenhofer L. r 150
Engel J. r 322
Episkopat der ersten zwei Jahrhunderte, Rez. *Szczepański* 583
Erb R. r 435
Erhardt F. r 599
Ernst A. r 138
Eschenbach E. r 621
Eschweiler K., über neutrale Vernunfttheologie, Abh. *Stufler* 35; Schlußbemerkungen, Kl. B. *Stufler* 555
Ettlinger M. r 602

Fahsel H. r 111
Falco M. r 146
Faustmann K. r 326
Favrin B. r 157
Feckes C. r 122
Feder A. r 130
Feldmann F. r 112. 295
Fendt L. r 124
Feuling D. r 301
Flammarion C. r 578
Finke-Festschrift r 604
Franz v. Vitoria, Kirche u. Staat bei, Kl. B. *Biederlack* 548
Franzelin B., Kl. B.: Angriffe Dr. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik 252. — r 105
Friethoff C. r 441
Frodl F. r 327
Frühkommunion der Kinder, *Heiser*, Rez. *Gatterer* 97
Fuente, Alonso de la, und die Exerzitien, Kl. B. *Kneller* 562
Fuchs H. r 618
Fuetscher L., Abh.: Die natürl. Gotteserkenntnis bei Tertullian 1. 217. — Neuersch.: Philos.: 103. 428. 595
Fundamentaltheologie, Neuersch. 299

Gandulphi, Sent. lib. 4, *Walter* r 281
Gatterer A., Kl. B.: Aus der Welt des neueren Okkultismus 570. — Neuersch.: Philos. 115. — r 104. 578
Gatterer M., Rez.: *Heiser* 97; *Keppler* 285. — Neuersch.: Liturgik 157; Homiletik 322. — r 150
Gebler P. r 151
Geiselmann J. r 129
Geley G. r 571. 572
Gemmel J. r 434
Gerster Th. r 312
Geyser J. r 5. 5
Giordani J. r 134
Glorieux P. r 118
Gnostizismus und Gnadenlehre, Kl. B. *Mitzka* 60
Gotteserkenntnis bei Tertullian, Abh. *Fuetscher* 1. 217
Goyau G. r 141
Grabinski Br. r 577
Grabmann M. r 113. 114
Gredt J. r 103
Grentrup Th. r 440
Grisar H., Abh.: Die röm. Märtyrin Agnes 532
Gruber K. r 571
Gulat-Wellenburg W. r 574

Haggeney K. r 141
Hammer R. r 138
Haring J. B. r 145
Heinsius W. r 125
Heiser A. r 97
Heller N. r 463
Hellinghaus O. r 144. 155
Helm F. r 320
Heredia C. M. de r 577
Herkenrath J. r 432
Herr J. r 320. 322
Herwegen I. r 147
Herz-Bestlin r 141
Hessen J., seine Angriffe gegen das Lehrsystem des hl. Thomas, Kl. B. *Franzelin* 265
Hocedez Ed. r 87
Hoffmann H. r 457
Holzapfel H. r 309. 320
Holzmeister U., Rez.: *Strack-Billerbeck* 84; *Ruffini* 412; *Rösch* 414
Homiletik, Neuersch. 322
Hontheim J. r 597
Höpfl H. r 289
Hudal A. r 289
Hünermann F. r 119. 135
Hüntemann U. r 133
Husain S. r 434

Illig J. r 571

Inauen A. r 106
Institutiones Biblicae r 289
Isidora Sr. r 445

Jansen B. r 117
Jansen W. r 442
Jaschke W. r 577
Jatsch J. r 326
Jemolo A. C. r 614
Jérphanion G. r 450
Jungmann J. A., Neuersch.: Liturgik 147. 616

Kammer K. r 143
Kanadische Märtyrer, Lebensbild r 140
Karrer O. r 464
Kassiepe M. r 325
Katzinger F., Neuersch.: Philosophie 597; Aszetik 472. — r 104. 105
Keil L. r 135
Kemmerich M. r 579
Keusch K. r 95
Kiefl F. X. r 615
Kirche, Bulgakows Lehre v. d., Kl. B. *Tyszkiewicz* 81
Kirchengeschichte, Neuersch. r. 130. 450. 603
Kirchenrecht, Neuersch. r 145. 612
Kirsch J. P. r 133. 619
Klein-Schmeink H. r 135
Kleinschmidt B. r 460
Klug J. r 313
Kneller C. A., Abh.: Um das Vatikanum 195. — Kl. B.: Das Privilegium des Trognesius und die Sixtusbibel 409; Alonso de la Fuente u. die Exerzitien 562
Koch A. r 139
Kolon B. r 134
Kommentar zum N. T., *Strack-Billerbeck* r 84
Königer M. r 612
Kramp J. r 151
Krebs E. r 304. 448
Krösi A., Neuersch.: Kirchengesch. 135. 454. 608
Künenburg M. r 106
Künstle K. r 610
Kunz Ch. r 156
Kunze O. r 310
Kuppe R. r 320
Kyber M. r 573

Lacau J. r 312
Lama-van Rossum r 309
Lambert R. r 573
Landersdorfer S. r 295
Landgraf A., Abh.: Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik 161. — r 442
Landmesser F. X. r 439
Lang A. r 120
Lattey C. r 120
Lauchert Fr. r 135
Leib B. r 450
Leitl E. r 624
Lennertz H. r 108
Lenz J. r 449
Lesowsky A. r 440
Leturia P. r 458
Levy H. r 436
Liber Pontificalis, *March* r 603
Lienert K. r 326
Liertz Rh. r 317
Lietzmann H. r 616
Linder J., Kl. B.: Die neue kritische Vulgata-Ausgabe 267
Linhardt R. r 324
Lippert P., Rez.: *Keusch* 95. — r 444. 472
Literaturkalender, Kath. (1926) r 626
Liturgik, Neuersch. 147. 616
Liturg. Lebensweihe r 624
Lohmeyer E. r 468
Lorenz A., Neuersch.: *Schröft* 608
Lortzing J. r 308
Ludwig A. r 576

Maaß E., Neuersch.: Über d. Königtum Christi 336. — r 139
Mager A. r 109
Malfatti H. r 575
March M. r 603
Mariès L. r 134
Marín-Sola r 581
Marxuach F. r 600
Maynage Th. r 576
Meindl J., Neuersch.: Missionswissenschaft 460
Meinertz M. r 462
Meinhold J. r 289
Meller O. r 327
Merk A., Mitt. 625
Merkelbach B. H. r 311. 588
Messer A. r 596
Meurers v. r 446
Meyer W. r 141
Michel E. r 440
Missionsbüchlein r 461
Missionswissenschaft, Neuersch. 460
Mittelalter, Kirche und Kultur im, *Schnürer*, Rez. *Pangerl* 423
Mittlerschaft Mariens, *Merkelbach*, Rez. *Müller* 588
Mitzka F., Kl. B.: Gnostizismus und Gnadenlehre 60. — Neuersch.: Dogmatik und Dogmengesch. 121. 441; Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 300. — Mitt. 159
Mohlberg C. r 619
Molinismus und neutrale Vernunfttheologie, Abh. *Stufler* 35; Schlußbemerkungen 555
Moraltheologie, Neuersch. r 310; *Ubach* r 590
Muckermann H. r 317
Müller J., Rez.: *Bittremieux* 415; *Merkelbach* 588. — Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengesch.: 126. 446
Muszynski F. r 433
Mysterium r 147

Nachbaur S. r 140
Neumann Aug. r 455
Neuß W. r 620
Nielen M. r 434
Nielson H. r 579
Nikel J. r 289
Noort van-Verhaar r 128

Okkultismus, aus der Welt des neueren, Kl. B. *Gatterer* 570
Olhaver H. r 580
Österreich T. K. r 573
Oudenrijn M. A. van den r 298

Panfoeder Chr. r 130
Pangerl F., Rez.: *Schnürer* 423. — Neuersch.: Kirchengeschichte 130. 603; Dogmengeschiehte 449
Parsch P. r 155
Pastor L. v. r 143
Pastoraltheologie, Neuersch. 310
Paulus N. r 132
Pelster F., Kl. B.: Duns Scotus nach englischen Handschr. 65. — r 121
Perathoner A. r 146
Perikopenbuch, *Rösch* r 414
Pesch Chr. r 122
Pfliegler M. r 324
Philosophie, Neuersch. 103. 428. 595
Pieper K. r 463
Pirotta A. M. r 114
Podlaha A. r 457
Premm M. r 127
Premoli O. M. r 135
Pribilla M. r 308
Prießnig A. r 315
Promnitz E. r 156
Przywara E. r 109

Rademacher A. r 107. 437
Raupert J. G. r 572
„Reichs"-Erwartung, geist. Charakter der jüd., Abh. *Schlagenhaufen* 370. 473
Reinke J. r 110
Religion in Geschichte u. Gegenwart r 300
Religionswissenschaft der Gegenwart r 627
Religionswissenschaft, Neuersch. r 299
Ricciotti G. r 298. 443
Richard de Middleton, *Hocedez* r 87
Richet Ch. r 572
Rieder K. r 325
Ries J. r 325
Rituale Rom. (ed. Taur.) r 625
Rösch C. r 414
Rosendahl F. r 112
Rosenmöller B. r 302
Rossum, Kard. W. van, - *Lama* r 309
Rostworowski r 583
Ruffini E. r 412
Rüther J. r 112
Rüther Th. r 112

Salucci R. r 613
Scheeben H. Chr. r 608
Scherer W. C. r 467
Schilling O. r 436.
Schlagenhaufen F., Abh.: Der geistige Charakter der jüd. „Reich"-Erwartung 370. 473
Schlund E. r 138

Schmid X. r 622
Schmidlin J. r 461
Schmidt Jak. r 134
Schmitt A., Kl. B.: Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger 273. — Rez.: *Mayer J.* 421; *Ubach J.* 590. — Neuersch.: Moral- und Pastoraltheolrgie 310
Schnürer G. r 423
Schöllig O. r 143
Schönegger A., Neuersch.: Kirchenrecht 145. 612
Schott-Bihlmeyer r 156. 623
Schrenck-Notzing, A. von r 116. 572
Schröfl A. r 608
Schuck J. r 465
Schulz A. r 295
Sebastiani N. r 310
Seitz A. r 578
Sellmayr-Goyau r 141
Sierp W. r 141
Simon P. r 597
Simons-Hoffmann r 152
Sinthern P., Neuersch.: Lebensbeschreibungen 137; Religionswissenschaft 308
Slipij J. r 307. 441
Spáčil B. r 307
Specht-Bauer r 121
Spee-Surin r 465
Spikowski L. r 308
Staatslexikon r 100
Stapper R. r 152
Staudenmaier L. r 577
Steffes J. P. r 109
Stein J. H. r 138
Stephan St. r 150
Stingeder F. r 322
Stonner A. r 469
Strack-Billerbeck r 84
Strigl A. r 597
Stroppel R. r 722
Stufler J., Abh.: Molinismus und neutrale Vernunfttheologie 35; Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre 329. — Kl. B.: Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas 399; Schlußbemerkungen über Molinismus und neutale Vernunfttheologie 555. — Rez.: *Hocedez E.* 87; *Walter, J. de* 281; *Marín-Sola* 581. — Neuersch.: Phil. 114. 430; Dogmatik und Dogmengesch. 117; Fundamentaltheologie 303
Szczepański L., Rez. *Rostworowski* 583

Taille, M. de la r 451
Teetaert A. r 89
Teeuwen St. r 606
Tertullian, Gotteserkenntnis bei, Abh. *Fuetscher* 1. 217
Thomas Aqu., c. gent. (ed. Rom.) r 430
Thomistenkongreß, Mitt. *Mitzka* 158
Tippmann R. r 621
Tongelen J. r 326
Tract. de indulgentiis r 312
Treitz J. r 143
Triebs Fr. r 612
Tyszkiewicz St., Kl. B.: Die Lehre von d. Kirche beim russisch-orthod. Theologen S. Bulgakow 81

Ubach J. r 590
Ude J. r 601
Uggé-Boldrini r 462
Umberg J., Rez.: *Teetaert* 89. — Neuersch.: Dogmatik 127; Liturgik 624
Unfruchtbarmachung Geisteskranker bei Thomas, Kl. B. *Schmitt* 273; *Mayer J.*, Rez. *Schmitt* 421
Ursprung O. r 611

Vidmar C. r 123. 615
Virnich Th. r 135
Völker K. r 616
Volksbüchlein, liturg. r 154
Vulgata-Ausgabe, die neue kritische, Kl. B. *Linder* 267

Walter J. de, Mag. Gandulphi Sent. libri 4 r 281
Wattendorf r 137
Weber S. r 297. 303
Wehrmeister C. r 577
Weigert J. r 320
Weinmann K. r 157
Weiß A. M. r 143
Willram Br. r 144
Willwoll A., Rez.: *Liertz* 288
Wintersig Ath. r 153
Wirtz R. r 137
Wolfschläger-Koch r 137
Wolpert L. r 138
Worlitschek A. r 470
Wunderle G. r 299
Wünsch G. r 436

Xiberta B. r 121

Zanchetta G. r 327
Zezschwitz G. r 142
Ziesché K. r 327
Zorell Fr. r 451

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 190 **1927.** Innsbruck, 15. Dez. 1926

Bei der Redaktion*) sind seit 1. Okt. 1926 eingelaufen:

Acken B. van, Leitfaden des Ordenslebens für Laienbrüder in religiösen Orden und Kongregationen. 8° (X u. 184 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.20

Adloff J., Beichtvater und Seelenführer. 4. verm. Aufl. 8° (VII u. 168 S.) Straßburg 1926, Le Roux.

Ailinger A., S. J., Herzensfreundschaft mit dem Heiland. 16° (63 S.) Mergentheim 1926, Ohlinger. M —.50

— —, Junger Freund, Hand aufs Herz. 3. Aufl. 16° (52 S.) ebd. M —.50

— —, Heiraten oder ins Kloster! 4. u. 5. Aufl. 16° (78 S.) ebd. M —.60

Albertario E., A proposito di „Interpolationenjagd“. (Risposta a una critica di Otto Lenel.) gr. 8° (19 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero“, Via S. Agnese 4. L 3.—

— —, Sul diritto agli alimenti. gr. 8° (41 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero“. L 4.—

Altaner B., Hat der Servitenorden im Mittelalter Mission getrieben? S.-A. aus d. Zeitschrift f. Missionswissenschaft 16 (1926), 2. Heft. Münster, Aschendorff

Anonymus, Das Veilchen aus dem Taubertale. 8° (202 S.) Werl i. W. 1926, Franziskus-Druckerei. M 2.80

Behn S., Sein und Sollen. 8° (320 S.) Berlin und Bonn 1927, Dümmler. M 9.75, geb. M 11.75

Bergmann W., Religion und Seelenleiden. Vorträge der II. Sondertagung d. Verb. der Vereine kath. Akademiker in Kevelaer. 8° (339 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. Geb. M 7.50

Bibel und Liturgie. Blätter für volksliturgisches Apostolat, hrsg. von *P. Parsch*. 1 (1926/27). 8°. Jährlich 24 Nummern. S 5.—. Klosterneuburg b. Wien, Liturg. Gemeinde

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. Liber Genesis recens. *H. Quentin*. 4° (XLVIII u. 427 S.) Rom 1926, Polyglott. Vatic.

Bihlmeyer K., Kirchengeschichte. 8. Aufl. 1. Teil: Das christl. Altertum. gr. 8° (XII, 294 u. 12 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 7.20

Bobelka F., Jubiläumsgabe 1926. 10 Predigten. 8° (77 S.) Graz 1926, Styria. S 1.40

Bohatta H., Liturgische Drucke und liturgische Drucker. Festschrift zum 100jähr. Jubiläum des Verlags F. Pustet. gr. 8° (75 S. u. 26 Tafeln). Regensburg 1926

Boldrini M. u. **Uggé A.**, La mortalità dei Missionari. gr. 8° (62 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero“. L 5.—

Braun J., S. J., Handlexikon der kath. Dogmatik. 8° (X u. 356 S.) Freiburg 1926, Herder. M 8.50, geb. M 10.50

Breme M. J., Vom Leben getötet. Bekenntnisse eines Kindes. 8° (IV u. 234 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 3.80

Castioni G., Sorte del Matrimonio in caso di morte presunta. gr. 8° (74 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero“. L 5.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Cohausz O., S. J., Seherblicke auf Patmos. Erklärung der Geh. Offenbarung. 8° (260 S.) M.-Gladbach 1927, Volksvereins-Verlag. M 5.—

Cura infirmorum. Agende nebst einem Anhang von Gebeten für die Kranken. 3. Aufl. 16° (85 S.) Aachen 1926, Jacobi. M 1.40, Ganzleder M 2.40

Dimmler H., Das Leben Jesu in Einzeldarstellungen: Auferweckung des Lazarus. 8° (98 S.) München 1926, H. Dimmler. M 1.—

Dumontet E., Le désir de voir l'Hostie. 8° (112 S.) Paris 1926, Beauchesne

Euringer S., Die Obelisken Roms. 8° (51 S.) S.-A. der Augsburger Postzeitg. 1925

Festkalender zum Meßbuch von *A. Schott* für die Diözesen Deutschlands für 1927. 18° (46 S.) Freiburg 1926, Herder. M —.60

Festschrift zur Dreihundertjahrfeier 1626—1926 des staatlichen kath. Gymnasiums in Glogau. gr. 8° (232 S.) Glogau 1926

Frodl F., S. J., Das Königtum Christi. 8° (150 S.) Wien 1926, Typograph. Anstalt. S 3.50, Halbl. S 5.—

Galtier P., S. J., De Incarnatione ac Redemptione. gr. 8° (VIII u. 506 S.) Paris 1926, Beauchesne. Fr 30.—

Gatterer M., S. J., Praxis celebrandi. 2. verb. Aufl. 8° (XIX u. 400 S.) Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M 5.—, geb. M 6.65

Gemelli A., S. Bonaventura. Opuscoli mistici volgarizzati dal Latino con Introduzione. (Bibliotheca Ascetica 7). 8° (531 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero". L 20.—

— —, Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. gr. 8° (85 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero". L 5.—

Gemmel J., S. J., Menschheitsethik. Methodologie einer vergleichenden Ethik. (Pädag. Magazin 1083). 8° (95 S.) Langensalza 1926, Beyer. M 1.80

Götzel G., 24 Anschauungsbilder zum Unterricht von der hl. Messe. Bilder von *Ph. Schumacher*. 18°. Donauwörth, Auer. M —.50

Grabmann M. u. **Pelster F.**, S. J., Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica. 8°. Münster 1926, Aschendorff. 1: *S. Thomae Aqu.* De Ente et Essentia ed. L. Baur. (60 S.) M 1.20; 2: *Guido Terreni*, Quaestio de Magisterio infallibili Rom. Pontificis, ed. B. Xiberta O. Carm. (32 S.) M —.80; 3: *S. Thomae Aqu.* Quaestiones de natura fidei, ed. F. Pelster. (64 S.) M 1.20

Haas J., Kirchengeschichte. Besonders für d. Fortbildungsschulen u. die religiöse Fortbildung. kl. 8° (133 S.) Regensburg 1926, Manz. M 1.80

Heilige Schrift des Alten Testamentes, Die. gr. 8°. Bonn 1926, Hanstein. II: Das Buch der Richter und das Buch Ruth. Übers. u. erkl. von *A. Schulz*. (XII u. 129 S.) M 4.20, geb. M 5.80. — VI: Das Buch der Weisheit. Übers. u. erkl. von *F. Feldmann*. (VIII u. 131 S.) M 4.20, geb. M 5.80

Hellinghaus O., Die kirchlichen Hymnen und Sequenzen. Deutsche Nachdichtungen mit den lat. Texten. 12° (545 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag. M 4.—, Ganzl. M 5.—

Herr, Dr., Vereinsseelsorge. 8° (VIII u. 383 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 5.40, geb. M 6.70

Herr J., Praktischer Kursus der Homiletik. 2. Aufl. gr. 8° (VII u. 193 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 4.80

Herwig F., Deutsche Heldenlegende. gr. 8°. 9: Friedrich d. Gr. (22 S.); 10: Der Heilige (20 S.); 11: Andreas Hofer (22 S.); 12: York v. Wartenburg (20 S.) Freiburg 1926, Herder. Je M —.60

Hoffmann G., Sigismundus Suevus Freistadiensis. Ein schlesischer Pfarrer aus dem Reformations-Jahrh. 8° (159 S.) Breslau 1927, Hirt. M 4.50

Hoffmann H., Die Jesuiten in Glogau. 8° (136 S.) Breslau 1926, Kommissionsverlag der Schles. Volksztg.

Hosp E., C. Ss. R., Die Heiligen im Canon Missae. 8° (XI u. 315 S.) Graz 1926, Styria. S 8.60

Hruza W., S. J., Die Exerzitien in den Missionsländern. (Exerzitienschriften für Priester u. Laien 20). 8° (39 S.) Innsbruck 1926, Marian. Verlag. S 1.—

Husain Abid, Die Bildungstheorie H. Spencers im Rahmen seines philosophischen Systems. (Pädagog. Magazin 1082). 8° (101 S.) Langensalza 1926, Beyer. M 1.80

Indulgentiis, Tractatus de, ed. 4. 8° (274 S.) Mechliniae 1926, Dessain.

Jansen W., Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Hrsg. u. untersucht (Breslauer Studien 8), gr. 8°. (XX, 148 u. 122* S.) Breslau 1926, Müller & Seiffert

Jeremias J., Golgotha. (Archiv für neutest. Zeitgeschichte und Kulturkunde 1). gr. 8° (VIII u. 96 S.) Leipzig 1926, Pfeiffer. M 5.—, geb. M 6.80

Jubiläumsalmanach des Verlags J. Kösel u. F. Pustet. 8° (212 S.) München 1926

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift zur Pflege d. schulentlassenen Jugend. Jährl. 6 Doppelhefte. München, Leohaus. M 3.—.

Kaim E., Alles wird geheiligt durch Gottes Wort. 1. Bd.: Gelegenheitspredigten. 8° (VIII u. 243 S.) Rottenburg 1926, Bader. M 3.80, geb. M 5.10

Kalender, Theresien-Kinder- 1927. 8° (80 S.) München 7, Salesianer-Verlag

Kalsbach A., Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen. (Röm. Quartalschrift 22). gr. 8° (VI u. 115 S.) Freiburg 1926, Herder

Kammer K., Vorschriften und Gebete für den Kanzelgebrauch. gr. 8° (31 S.); dasselbe kl. 8° (47 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei

Kassiepe M., O. M. I., Homiletisches Handbuch. 4. verb. Aufl. gr. 8°. Paderborn Schöningh. 1. B. 1925 (VIII u. 288 S.) M 4.80, geb. M 6.60; 2. Bd. 1926 (VIII u. 492 S.) M 7.80, geb. M 9.60.

Keppler P. W. v., Predigt und Hl. Schrift. 8° (VI u. 52 S.) Freiburg 1926, Herder. M 1.—

Kind, Das. Kathol. Revue für Kinderpflege und Jugendschutz, hrsg. vom Verein „Frohe Kindheit", Wien IX, Währingergürtel 104. 1 (1926) 8°. Jährl. 6 Hefte. S 3.—

Klassen J., Aus dem Bergwerk Gottes. Sonntagspredigten. 8° (IV u. 203 S.) Paderborn 1927. Schöningh. M 5.25

Kleinschmidt B., O. F. M., Das Auslanddeutschtum in Übersee und die katholische Missionsbewegung. 8° (XVI u. 403 S. u. 6 Tafeln). Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 7.80, geb. M 9.—

Klug J., Die Tiefen der Seele. 2. Aufl. gr. 8° (VII u. 443 S.) Paderborn 1926 Schöningh. Geb. M 8.—

Koch A., S. J., S. Aloysius Gonzaga. 12° (V u. 131 S.) Innsbruck 1926, Rauch. S 2.40

Kramp J., S. J., Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult. 2. u. 3. verm. Aufl. 8° (VIII u. 178 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 2.50

Kranich T., O. S. B., Das Wort des Lebens. Predigten und Konferenzen. 8° (VIII u. 288 S.) Rottenburg 1927, Bader. M 5.80, geb. M 7.50

Lienert K., O. S. B., Der moderne Redner. 6. umgearb. Aufl. 8° (405 S.) Einsiedeln o. J., Benziger. M 5.—, geb. M 6.—

Liertz R., Vor den Toren der Ehe. 8° (111 S.) Recklinghausen 1926, Visarius. M 1.75, geb. M 2.75

Liese W., Glaubensfroh. 2. verb. Aufl. 8° (300 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verlag d. Schulbrüder. M 4.50

Linhardt R., Brennender Dornbusch. Vorträge. 1. Bd.: Weihnachts- und Osterkreis. 8° (X u. 168 S.) Freiburg 1926, Herder. M 3.—, geb. M 4.50

Lippert P., S. J., Die Weltanschauung des Katholizismus. 8° (122 S.) Leipzig 1926, Reinicke. M 5.—, Ganzl. M 6.50

— —, Ein Kind ist uns geboren. 12° (30 S. u. 9 Bilder). München 1927, Ars sacra. M —.80

Literaturkalender, Katholischer. 15. Jhg. 12° (XXX u. 510 S., 5 Bilder). Freiburg 1926, Herder. Geb. M 15.—

Littmann A., Schillers Geschichtsphilosophie. (Pädagog. Magazin 1061). 8° (128 S.) Langensalza 1926, Beyer. M 2.40

Maaß E., S. J., Der hl. Aloysius Gonzaga. 12° (179 S.) Wien 1926, Verlag d. Fahne Mariens (IX, Lustkandlg. 41) S 2.40

— —, Aloysius ein moderner Jugendpatron. (Beiträge zur außerordentlichen Seelsorge 4). 8° (32 S.) Wiesbaden 1926, H. Rauch. M —.60

Maiworm V., Vereinigte vier Evangelien. Plan und Nachweis einer Evangelienharmonie. kl. 8° (36 S.) Magdeburg 1926, Japes

Maria, Schwester, Der lebendige Tag. Josef-Kühnel-Gedanken. 12° (100 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag. M 1.20 u. 1.60

Marxuach F., S. J., Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae. 8° (287 S.) Barcinone 1926, Subirana

Meinhold J., Einführung in das Alte Testament. 2. umgearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 360 S.) Gießen 1926, Töpelmann. M 7.40, geb. M 9.—

Meller O., Christus König. 8° (64 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag. M —.60

Michel K., Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis O. Pr. 2. umgearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 88 S.) Graz 1926, Styria. S 5.60

Minnichthaler J., Der große Armenseelenablaß. 16° (76 S.) München o. J., „Ars sacra". M —.40

— —, Ritter Christi. Ein Büchlein zur Verehrung des hl. Aloysius v. G. 16° (64 S. u. 7 Bilder) München, „Ars sacra". M —.40

Missionsbüchlein, Das, hrsg. vom Wiener Katechetenverein. 8° (183 S.) Wien 1926, Österreichischer Bundesverlag. M 1.60, geb. M 2.10

Mit Gott allein. Eines einsamen Pfarrers Gespäche mit Gott. 1: Erkenntnisse. 12° (XVI u. 394 S.) Freiburg 1926, Herder. M 5.20.

Neumann A., O. S. A., Prameny k dějinám duchuvenstva v době předhusitské a Husově. gr. 8° (241 S.) Olmütz 1926, Nákladem Matice cyrilometodějské. Kč 24.—

Oesterreich T. K., Die philosophische Bedeutung der mediumistischen Phänomene. 8° (VII u. 54 S.) Stuttgart 1924, Kohlhammer. M 2.—

Ohlmeier Th., O. F. M., So wirst du reich! kl. 8° (165 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer. M 1.20, Ganzl. M 1.70

— —, Nie und nimmer wieder Krieg. kl. 8° (144 S.) Hildesheim 1926, Borgmeyer. M 1.—

Olgiati F., Il sillabario del Cristianesimo. 8° (303 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero". L 5.—

— —, L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico. gr. 8° (221 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero". L 15.—

Österreichische Pädag. Warte, 21 (1926). Jährl. 12 Nummern. S 4.—. Wien XVIII, Semperstr. 45

Oudenrijn M., O. Pr., נבואה De prophetiae charismate in populo Israelitico. 4° (XXIV u. 412 S.) Rom 1926, Befani. Doll. 6.—

Panfoeder Ch., O. S. B., Das Opfer. (Liturgia II/1). 12° (VIII u. 184 S.) Mainz 1926, Matthias-Grünewald-Verlag. Auslief.: H. Rauch, Wiesbaden. M 2.50

Paul G., Kleine Chronologie des Lebens Jesu nach der Seherin Katharina Emmerick. 8° (25 S.) 1926, Selbstverlag (Jankofen, P. Adlkofen. Bayern) M —.50

Pfliegler M., Homilien der Zeit auf alle Sonntage des Kirchenjahres. 8° (X u. 310 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.—

Pieper K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit u. Wirksamkeit. (Neutest. Abh. XII, 1.—2. Heft). gr. 8° (IV u. 268 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 10.20, geb. M 12.—

Podlaha A., Catalogus incunabulorum, quae in bibliotheca capituli metropolitani Pragensis asservantur. gr. 8° (VI u. 131 S. u. 24 Tafeln). Prag 1926, Typograph. Archiep.

Prießnig A., Sittliche Volkserziehung. gr. 8° (214 S.) Habelschwerdt i. Schl. 1926, Franke. Geb. M 5.—

Przeglad Teologiczny, Kwartalnik naukowy. 7 (1926) 1. 3. We Lwowie, Bibljoteka Religijna. Zl 12.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von *H. Gunkel* u. *L. Zscharnack*. 2. Aufl., Lex.-8° 1/2. Liefg.: Bd. I, Bogen 1—6. Tübingen 1926, Mohr. Subskriptionspreis M 3.60

Religionspsychologie. Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschungsinstitutes. Hrsg. von *K. Beth*. 1 (1926). Wien, Braumüller. M 4.—

Rieg B., Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 1. Bd. 8° (VIII u. 184 S.) Rottenburg 1927, Bader. M 3.40, geb. M 4.80

Roland-Gosselin M., O. P., Le „De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin. Text, Introduction, Notes. (Bibliothèque Thomiste 8). gr. 8° (XXX u. 220 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, Revue des Sciences phil. et théol. Fr 25.—

Sacher H., Staatslexikon. 5. neubearb. Aufl. 1. B. (Abel bis Fideikommiß). 4° (X u. 1864 Spalten). Freiburg 1926, Herder. M 35.—, Halbfr. M 38.—

Scharlau M., Sieg! Kämpfe einer Konvertitin. 8° (VI u. 240 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 3.80

Schenz A., Jesus und wir im Spiegel des Kirchenjahres. 8° (136 S.) Regensburg 1926, Manz. M 2.40

Schlund E., O. F. M., Franziskanische Weise zu beten. kl. 8° (XXV u. 497 S.) München 1926, Pfeiffer. M 4.20

Schmitz J., Erweiterter katholischer Katechismus. 14. Aufl. 8° (160 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 2.—

Schneider S., O. F. M., Laßt uns zum Kindlein eilen! Anmutungen und Gebete. kl. 8° (65 S.) Werl i. W. 1926, Franziskus-Druckerei. M —.60

Schwarz J., Ehe-Unterricht. 12° (62 S.) Rottenburg 1927, Bader. M 1.20

Seelsorger und Exerzitien. Vierteljährl. 4 (1927) 1. Heft. Werl i. W., Franziskus-Druckerei. Pro Jahrg. M 1.50

Soziale Hilfe. Monatsschrift für heilende und schützende Arbeit an Mädchen, Frau und Familie. Festnummer zu Ehren des hl. Franziskus von Assisi. 3 (1926) 9. 10. Wien IX, Pramergasse 9

Spikowski L., La doctrine de l'église dans s. Irénée. (Thèse pour le doctorat). 8° (XII u. 161 S.) Strasbourg 1926, Union Papeterie

Staab K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. gr. 8° (VIII u. 284 S. u. 7 Tafeln). Rom 1926, Bibelinstitut. M 12.—

Staffelstein. Monatsschr. 7 (1926/7). Prag III. Tomášská 6. Jährl. Kč 20.—

Stiefenhofer D., Friede und Freude im Hl. Geiste. Festtagspredigten. 8° (239 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.50, geb. M 5.70

Stjernstedt M., Die von Sneckenström. Roman. 8° (316 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 5.20

Steeckle A., S. J., Unsere Kinder. 2. Aufl. 12° (71 S.) Mergentheim 1925, Ohlinger. M —.60, geb. M 1.20

Tondelli L., Gesù nella Storia. 8° (XV u. 306 S.) Milano 1925, „Vita e Pensiero". L 10.—

Verlagsverzeichnisse: *Habbels* Kalender f. Bücherfreunde 1927 (34 S.). Regensburg; Bücherschatz 1927, *Herder*, Freiburg (40 S.); Merkbuch 1927, *Manz*, Regensburg (64 S.); Den Freunden des Verlages *Schöningh*, Paderborn 1926 (32 S.). — Gratis

Vidmar C., Compendium repetitorium Juris ecclesiastici. 4. Aufl. 12° (XII u. 572 S.) Wien 1927, Fromme. S 15.—

Weltschau des Katholizismus. Die vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild, Heft 4—9. München, Pfeiffer. Pro Heft M 2.—

Wintersig A., O. S. B., Die Väterlesungen des Breviers. 3. Abt. Sommer- und Herbstteil. 1. Proprium de Tempore. (Ecclesia Orans 15). 8° (XI u. 312 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.80, Leinw. M 6.20

Wolker L., Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. (Hirt u. Herde 15). 8° (VI u. 110 S.) Freiburg 1926, Herder. M 3.60.

Wutz F., Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht. 8° (LXXX, 8*, 534 S. u. [29]). München 1926, Kösel-Pustet. M 12.—.

Zanchetta G., La regalità del Cristo. 8° (197 S.) Milano 1926, „Vita e Pensiero". L 8.—

Ziesché K., Das Königtum Christi in Europa. 8° (VIII u. 126 S.) Regensburg 1926, Manz. M 3.—

Im Zauber des Hochgebirges

Alpine Stimmungsbilder · Bergländ. Familienschatz

von Otto Hartmann (Otto v. Tegernsee)

Siebente bis elfte verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage mit **1445** teils farbigen Abbildungen, bunten Tafeln und Karten. G.-Lex.-8°. Zwei starke Bände mit **1636** Seiten und rund **3000** Worte umfassenden Registern in zwei Ganzleinenbänden mit reicher Deckenpressung M. 90.—. Auch gegen Ratenzahlung zu M. 100.— in fünf Monatsraten à M. 20.—.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Hunderte von sachlichen Kritikstimmen haben das Werk als Meisterwerk gepriesen. Es ist das schönste Lob des Höhenzaubers in Wort und Bild, das in seiner Art in der Welt einzig dasteht.

In dieser Zeit der Entsagung kommt die neue Auflage dieses Prachtwerkes gerade zur rechten Zeit und wird vielen eine geistige Erholung sein, muß auch der Körper ruhen, der Geist kann unbeirrt im Beschauen der sehr guten Abbildungen und des trefflichen Textes die Höhen wieder erklimmen, die das Ziel ungezählter Tausender waren.

Professor Dr. phil. Karl Brunner,
Literar. Sachverständiger und Dezernent beim Kgl. Polizeipräsidium Berlin.

Kleruskalender

Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus Deutscher Zunge. Redaktion: Dr. K. A. Geiger, o. Hochschulprofessor an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Dillingen.
49. Jahrgang 1927. Preis steif kartoniert M. 2.—.

Priesterkonferenzblatt, Brixen:
Möge der wegen seiner Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit vielfach oberhirtlich empfohlene Kalender zu seinen alten recht viele neue Freunde hinzugewinnen.

Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg:
Ein bekannter und gern begrüßter Gast für jeden Seelsorgegeistlichen!

VERLAGSANSTALT VORM. G. J. MANZ IN REGENSBURG

Das Eheleben

Eine Darstellung der Forderungen des sittlichen Ehe-Ideals, sowie eine Besprechung der Aufgaben, die die Höhenentwicklung eines Volkes an die beiden Geschlechter stellt. Von Th. Wilhelm. 5. zeitgemäß veränderte Auflage. (17.—20. Tausend.) 8° (XXIV, 548 S.) Broschiert M. 5.—. In elegantem Originalganzleinenband M. 7.—. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Urteil Sr. Exzellenz des hochw. Bischofs von Regensburg:

„Das Buch ist eine sittliche Tat. Ein hoher sittlicher Ernst, religiöse Tiefe und Wärme, reiche Erfahrung, feine Beobachtungsgabe, innigstes Mitgefühl und ganz besonders eine aus dem reinsten Born christlicher Auffassung geschöpfte hochideale Würdigung der Gattin- und Mutterwürde haben das Buch in die Feder diktiert. Manche Abschnitte lesen sich wie eine Betrachtung. Gewiß hat das Buch schon sehr viel Segen gestiftet. Und daß seine Gemeinde immer noch im Wachsen begriffen ist, beweist seine fünfte Auflage. Käme es doch in die Hand eines jeden christlichen Brautpaares! Ein nützlicheres und darum brauchbareres Geschenk zum angehenden christl. Ehestand läßt sich gar nicht denken."

★ # Christkönigsfest

Sechs Vorträge nach den Gedanken der Christkönigs-Enzyklika Pius' XI. Für das katholische Volk. Von Professor Karl Faustmann, Studienrat in Mainz. 2. Aufl. gr. 8° (IV, 88 S.) In steifen Umschlag geheftet u. beschnitten M. 2.—. Vor dem neuen Kirchenfest, das heuer zum erstenmal gefeiert wird, muß in allen Pfarrkirchen ein Predigtzyklus abgehalten werden, um die Gläubigen über die Natur, die Eigentümlichkeit und die Bedeutung dieses Festes aufzuklären. Diese sechs Vorträge nach den Gedanken Pius' XI. bieten hiezu die beste Unterlage. Sie zeigen Christus als König — als König der ganzen Menschheit — als König des Einzelmenschen, sie zeichnen aber auch in trefflicher Weise den Königsfeind — das Königsfest und die Königshuldigung. Da die Einsetzung des Christkönigsfestes durch den Papst in der ganzen katholischen Welt ein freudiges Echo gefunden hat, so werden auch diese Kanzelreden viel zur Verherrlichung des Festes beitragen.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 191 **1927.** Innsbruck, 15. März 1927

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Dez. 1926 eingelaufen:

Aneclet-Hustache J., Traité sur l'amour de Dieu composé vers 1430 par un clerc de Vienne. gr. 8° (XXV u. 62 S.) Paris 1926, Champion, Quai Malaquais 5. Fr 25.—

— —, Mechtilde de Magdeburg. gr. 8° (402 S.) Paris 1926, Champion. Fr 45.—

Aufhauser J., Buddha und Jesus in ihren Parallelltexten (Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen 157). 8° (30 S.) Bonn 1926, Marcus u. Weber. M 1.60

Bardy G., Clément d'Alexandrine (Les moralistes chrétiens). 8° (319 S.) Paris 1926, Lecoffre. Fr 19.—

Barth-Hug, Betrachtungen des hl. Anselm. 8° (XVI u. 351 S.) München 1926, Theatinerverlag. M 4.—, geb. M 5.50

Berg L., Neue religiöse Wege des russischen Geistes (russisch). 8° (207 S.) Mainz 1926, Matthias-Grünewald-Verlag, Ausliefg. H. Rauch, Wiesbaden

— —, Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Russen. 4. Aufl. kl. 8° (66 S.) Berlin 1926, Germania. M —.50

Bernbeck J., Katechesen für die Oberstufe. I. Hauptstück. 8° (384 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 5.40

Beßler W., O. S. B., Der frohe Prediger. 8° (XIV u. 224 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.50, geb. M 4.70

Biblische Geschichte für das Bistum Breslau und seinen Delegaturbezirk. Amtlich hrsg. v. fb. Ordinariat. 8° (XVI u. 308 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 2.50

Bierbaum M., Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchener Nuntius Serra Cassano (Görres-Ges. Sekt. f. Rechts- und Sozialwissenschaft 45). gr. 8° (X u. 173 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 7.20

Blau A., Die Bibel als Quelle für Folkloristik. 8° (52 S.) Hamburg 1926, Verlag Hazoref

Blomjous A., Junge, ich gehe mit. Freundesworte an die schulentlassenen Knaben. 2., verb. Aufl. 24° (55 S.) Limburg a. L. 1927, Steffen. M —.45, 100 St. M 35.—

— —, Ernste Worte an die schulentlassenen Mädchen. 2., verb. Aufl. 24° (62 S.) ebend. M —.45, 100 St. M 35.—

Bremer F., Katholische Sittenlehre. 8° (V u. 108 S. u. 2 Bilder). Bonn 1927, Hanstein. Geb. M 2.20

Bremond J., Les pères du désert (Les moralistes chrétiens). I. t. 8° (LIX u. 263 S.); II. t. 8° (IV u. 318 S.) Paris 1927, Lecoffre. Fr 36.—

Brors F., Der Jahresring. Predigten u. Betrachtungen. 8° (314 S.) Limburg a. L., Steffen. M 4.50, Ganzl. 6.—

Campana Em., Il Concilio Vaticano. I: Il Clima del Concilio. 2 Teile. gr. 8° (XIII u. 931 S.) Lugano-Bellinzona 1926, Grassi

Chelodi J., Jus de personis. ed. 2. a E. Bertagnolli. gr. 8° (VI u. 520 S.) Tridenti 1927, Libr. ed. Tridentum. L 45.—

Christ ist erstanden. Des Bruders Egidius Büchlein von der seligen Osterfreude. 8° (32 S. u. 8 Bilder). München 1927, Ars sacra. M —.80

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung deren folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Coppenrath A., Der Broschürenverkaufsstand in der Kirche. 8° (80 S.) Leutesdorf a. Rh. 1927, Verlag d. Johannesbundes. M 1.—

Deubig G., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. II. Von den Geboten. 8° (400 S.) Limburg a. L., Steffen. M 6.—, geb. M 7.50

Dominikus Savio, Der kleine, ein Vorbild für Erstkommunikanten. 16° (44 S.) München 1925, Verlag d. Salesianer. M —.50

Dyroff A., Religion und Moral. 8° (95 S.) Berlin 1925, Dümmler. M 2.—

Engel J., Weg, Wahrheit, Leben. Homilien über freie Texte. I: Advent bis Pfingsten. 3./4. Aufl. 8° (VIII u. 257 S.) Breslau 1925, Aderholz. M 3.50, geb. M 4.80

Erhardt F., Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. gr. 8° (VIII u. 269 S.) Leipzig 1926, Reisland. M 12.—

Faßbinder N., Methodisches Handbuch zur Kleinen katholischen Schulbibel von Ecker. 8° (396 S.) Trier 1926, Mosella-Verl. Geb. M 8.—

Faustmann K., Die Ritter des Heiligen Geistes. Unsere katholischen Bischöfe. I. Bd. gr. 8° (VIII u. 431 S.) Kirnach-Villingen (Baden) 1926, Verlag der Schulbrüder. Geb. M 9.—

Feldmann E. und **Honecker M.**, Synthesen in der Philosophie der Gegenwart (Festgabe A. Dyroff). gr. 8° (233 S.) Bonn 1926, Röhrscheid. M 7.—

Fonck L., S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert. 4. Aufl., anastat. Neudruck der 3. Aufl. gr. 8° (XXXIV u. 927 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. M 12.—, geb. M 15.—

Frassinetti J., Die Lebensregeln des Priesters. Hrsg. von *J. Hector O. M. J.* 12° (112 S.) Warnsdorf 1927, Opitz. Ganzl. Kč 10.—

Friethoff C., O. P., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin. gr. 8° (VIII u. 78 S.) Freiburg i. Schw. 1926, St. Paulus-Druckerei

Fruhstorfer K., Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel. gr. 8° (X u. 89 S.) Linz 1927, Kath. Preßverein

Fuchs H., Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan I. (Liturgiegeschichtl. Quellen 9). gr. 8° (LXXXII u. 66 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 7.80

Gabriel J., Zorobabel (Theologische Studien d. österr. Leo-Gesellschaft 27). gr. 8° (XIX u. 152 S.) Wien 1927, Mayer

Gebetsjuwelen aus P. *Meschlers* Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl. 2. Aufl. 24° (90 S.) Kirnach-Villingen (Baden) 1926, Verlag d. Schulbrüder. M —.50, Ganzl. m. Rotschn. M 1.10

Gerards A., O. Cist., Theresien-Gebetbuch. 16° (280 S.) Kirnach-Villingen (Baden) 1926, Verlag d. Schulbrüder. Ganzl. M 2.50

Gerster Thom. Vill., O. M. Cap., Munus confessarii quoad castitatem poenitentis promovendam. 8° (IV u. 124 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. M 1.50

Getreuen, Die, Zeitschrift f. d. Katholiken deutscher Zunge in aller Welt. Jährl. 6 Hefte. Nachrichtenblatt des Reichsverbandes f. d. kath. Auslanddeutschen. 4° (1927) n. 1, S. 1—20, mit Beilage: St. Raphaelsblatt 38 (1927) n. 1. Hamburg 1, Besenbinderhof 28. M 3.—

Gmelch J., Kraft und Friede. Predigten über die Beicht. 8° (64 S.) Rottenburg a. N. 1927, Bader. M 1.30

Graber O., Im Kampfe um Christus. 8° (VIII u. 230 S.) Graz 1927, Moser. S 15.—

Grente, Msgr., Die hl. Maria Magdalena Botel 1756—1846. 8° (VII u. 259 S.) Kirnach-Villingen 1926, Schulbrüder. Geb. M 4.—

Grentrup Th., Nationale Minderheiten und katholische Kirche (Quellen u. Studien zum Nationalitätenrecht 1). gr. 8° (174 S.) Breslau 1927, Hirt. M 7.—

Grüninger B., Der Werdegang einer Bronzeglocke. 16° (19 S. u. 41 Bilder). Kirnach-Villingen 1927, Schulbrüder. Geb. M 2.—

Guignes P.—Ronzevalle S., Pointe de flèche en bronze à inscription phénicienne. — Note sur le texte phénicien de la flèche publiée par *P.-E. Guignes* (Mélanges de l'université Saint-Joseph Beyrouth XI, 7). S. 327—358. Beyrouth 1926, Imprimerie catholique

Hauß J., Beispielsammlung zum Erstkommunion-Unterricht. 2. Aufl. 8° (160 S.) Limburg a. L. 1926, Steffen. M 2.50, geb. M 3.50, Geschenkbd. M 4.—

Heider K., Jesus Christus und die Menschenseele. 6 Fastenpredigten (Neutest. Predigten 13). gr. 8° (52 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 1.35

Hildebrand D. v., Der hl. Franziskus in Fresken von Giotto mit Text aus der „Vita maior" und „minor" des hl. Bonaventura. 16° (48 S.) München 1926, Theatiner-Verlag. Geb. M 2.—

Hontheim J., S. J., Theodicea (Cursus philosophicus V). 8° (VIII u. 323 S.) Friburgi 1926, Herder

Institutiones biblicae scholis accommodatae. I: De S. Scriptura in universum. gr. 8° (VIII, 455 S. u. 6 Tafeln). Rom 1927, Pont. Institut. Bibl.

Jaschke W., Die parapsychologischen Erscheinungen. 8° (85 S.) München 1927, Tyrolia. M 1.50

Jehle E., Kirchengeschichte für Schule und Leben. 8° (VIII u. 86 S.) Freiburg 1926, Herder. M —.75

— —, Katechesen für die Oberstufe. I. Glaubenslehre. 8° (194 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 4.—.

Jemolo A., Elementi di diritto ecclesiastico. 8° (479 S.) Firenze 1927, Vallecchi. L 30.—

Katholischer Almanach 1927. gr. 8°. (130 S.) München 1927, Kösel-Pustet M 3.—

Keilhacker M., Jugendpflege und Jugendbewegung in München von den Befreiungskriegen bis zur Gegenwart. 8° (236 S.) München 1926, Bayerland-Verlag. Geb. M 4.20

Keppler P. W., Wasser aus dem Felsen. 1. Bd. 8° (VIII u. 379 S.) Freiburg 1927, Herder.

Ketter P., Im Lande der Offenbarung. 8° (250 S. u. 50 Bilder). Trier 1927, Paulinus-Druckerei. Geb. M 5.—

Kirsch J. P., Die Stationskirchen des Missale Romanum (Ecclesia Orans 19). 8° (XIII u. 271 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.60, geb. M 6.—

Koeniger A., Katholisches Kirchenrecht. Mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. gr. 8° (XVIII u. 514 S.) Freiburg 1926, Herder. M 11.—, geb. M 13.—

Kraft B., Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. 12° (24 S.) Freiburg 1926, Herder. M —.60

Kurz E., Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus (Zur relig. Lage der Gegenwart 7). 8° (84 S.) München 1927, Pfeiffer. M 2.50

Landersdorfer S., O. S. B., Die Bücher der Könige (Die Hl. Schrift des A. T. III, 2). gr. 8°. (IX u. 251 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 7.50, geb. M 9.30

Landmesser F. X., Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete. Wirtschaft u. Staat (Der kath. Gedanke 18). 8° (IX u. 79 S.) Köln 1926, Oratoriums-Verlag. Kart. M 2.50

Laveille, Das Leben der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Übers. von *A. Weiß*. 8° (512 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verlag d. Schulbrüder. M 3.50, Ganzl. M 4.50

Lepin M., L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. gr. 8° (X u. 815 S.) Paris 1926, Beauchesne. Fr 55.—

Liertz R., Über Seelenaufschließung. Ein Weg zur Erforschung des Seelenlebens. 2., unv. Aufl. 8° (178 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 3.60, geb. M 4.80

Lortzing J., Das Wesen der katholischen Frömmigkeit. 8° (VIII u. 100 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.—. geb. M 3.—

Marín-Sola F., O. P., L'evolution homogène du Dogme catholique. 2. Ed. I. t. gr. 8° (XVI u. 535 S.); II. t. gr. 8° (VII u. 375 S.) Fribourg (Schw.) 1924, Lib. de l'oeuvre de Saint-Paul

Meschler M., S. J., Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt u. in Betrachtungen vorgelegt. Hrsg. von *W. Sierp S. J.* 3. Teil: Ausführung der Betrachtungen. 2. Hälfte. 12° (XXX u. 486 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 8.—

Messer A., Einführung in die Erkenntnistheorie (Wissen und Forschen 11). 3., umgearb. Aufl. 8° (VII u. 270 S.) Leipzig 1927, Meiner. M 5.—, geb. M 7.—

Miller K., Mappae Arabicae, Arabische Welt- und Länderkarten des 9.—13. Jahrh.s. 4° (32 S. u. 4 Tafeln). Stuttgart 1926, Selbstverlag

Mönnichs Th., S. J., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. 3. Aufl. 8° (244 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 4.—

Muszyński F., Unsere Leidenschaften. 2., verm. Aufl. 8° (XXIII u. 504 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. M 5.—

Obendorfer A., Die Seelenleiden Jesu. 7 Fastenpredigten. 2. Aufl. 8° (79 S.) Regensburg 1927, Manz. M 2.—

Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. 2. Aufl. 6. Liefg. καταγωνίζομαι bis μᾶλλον. Gießen 1927, Töpelmann. M 3.—

Preysing K., Gesellschaftssitten und Sittengesetz (Zur relig. Lage der Gegenwart 15). 8° (47 S.) München 1927, Pfeiffer, M 1.30

Radlinger A., Rabboni, das heißt: Meister. Gedichte. kl. 8° (152 S.) M.-Gladbach 1927, Volksverein. Geb. M 3.—

Rave Th., Bausteine zur Christusschule. Bd. 1: Bericht der 1. pädagog. Tagung d. deutschen Prov. d. Schulbrüder. 8° (VII u. 148 S.) Bd. 2: Erziehungsquellen — Erziehungsarbeit. 8° (VII u. 165 S.) Kirnach-Villingen 1927, Schulbrüder. Je M 2.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Handwörterbuch f. Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. 3. u. 4. Liefg.: Albrecht v. Preußen — Antike (Sp. 193—384). Tübingen 1927, Mohr. Subskriptionspreis je M 1.80

Restle C., O. S. B., Die Sünde. Fastenpredigten. 8° (76 S.) Rottenburg a. N. 1927, Bader. M 1.50

Reyer W., Einführung in die Phänomenologie (Wissen und Forschen 18). 8° (X u. 465 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 12.50, geb. M 15.—

Ricciotti G., Sant' Efrem Siro. 8° (XII u. 240 S.) Torino 1925. Marietti L 15.—

Ries J., Die Sonntagsepisteln für Homilien bearbeitet. 1. Bd.: Vom Advent bis Pfingsten. gr. 8° (IV u. 439 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 9.—, geb. M 11.—

Rolfes E., Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. 2., verb. Aufl. 8° (191 S.) Limburg a. L. 1927, Steffen. M 3.50, geb. M 5.—

Röttig J., Der Rasttag am Herzen Jesu. Anleitungen zur monatlichen Geistessammlung. 3., verm. Aufl. 16° (149 S.) Innsbruck 1926, Marianisch. Verlag. Ganzl. S 2.80

Rost H., Katholische Familienkultur (Politik und Kultur 4). 8° (50 S.) Augsburg 1926, Haas u. Grabherr. M 1.20

Russell B., Unser Wissen von der Außenwelt. Übers. von *W. Rothstock*. 8° (VIII u. 331 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 10.—, geb. M 12.—

Schäfer J., Die Apokalypse. 4° (125 S. u. 15 Bilder). Steyl 1926, Missionsdruckerei.

Scherer W., Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. gr. 8° (XIII u. 260 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 7.—

Schlund E., O. F. M., Handbuch für d. franziskanische Deutschland. 8° (XIX u. 268 S.) München 1926, Pfeiffer. M 8.—

Schlund E., O. F. M., Verantwortung. Religiös-wissenschaftl. Vorträge. 8° (93 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Kart. M 1.50

Schmid M., S. J., Führer zur Innerlichkeit. Aus d. Schriften des P. *Grou S. J.* 8° (309 S.) München 1926, Kösel-Pustet. Geb. M 3.—

Schmidt W., S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. I. Historisch-kritischer Teil. 2., verm. Aufl. gr. 8° (XL u. 832 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 22.50, geb. M 25.—

Schmitt A., Katholische Apologetik (Kath. Religionslehre f. Schule und Leben in 5 Teilen, 5. Teil). 8° (VIII u. 100 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 2.20

Schnürer G., Kirche und Kultur im Mittelalter. 2. Bd. gr. 8° (X u. 561 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 11.—, geb. M 13.—

Schropp B., O. Cap., Hinein in den Dritten Orden. kl. 8° (63 S.) Kevelaer 1927, Butzon u. Bercker. M —.60

Seitz A., Illusion des Spiritismus (Zur religiösen Lage der Gegenwart 17). gr. 8° (222 S.) München 1927, Pfeiffer. M 5.—

Smet A. de, Tractatus theologico-canonicus de Sponsalibus et Matrimonio. Ed. 4. gr. 8° (XLV u. 840 S.) Brugis 1927, Beyaert. Fr 22.—, geb. Fr 23.80

Sommers P., An heiligen Feiertagen. Festtagspredigten für d. heranwachsende Jugend. 2. Aufl. 8° (187 S.) Münster 1926, Regensberg. M 4.50

Spieß E., Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. gr. 8° (VIII u. 604 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 19.—

Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Die. Hrsg. von *E. Stange*. gr. 8°. (VIII u. 239 S.) Leipzig 1927, Meiner. Geb. M 12.—

Stonner A., S. J., Kindsein vor Gott. 9 Predigten zur 200. Wiederkehr des Heiligsprechungsjahres des hl. Stanislaus Kostka. 8° (125 S.) Wien 1927, Verlag der „Fahne Mariens". Geb. S 5.50

— —, Kirche und Gemeinschaft (Der kath. Gedanke 19). 8° (XII u. 80 S.) Köln 1927, Oratoriums-Verlag. Kart. M 2.50

Theologische Revue, hrsg. von *F. Diekamp* u. *A. Struker*. 26 (1927) Nr. 1 (Jubiläumsheft). 4° (44 Sp.) Münster, Aschendorff. Monatl. 1 Nummer, halbj. M 6.—

S. Thomae Aquinatis. Opera omnia, iussu Leonis XIII. ed. tom. 14: Summa contra gentiles l. III cum Comment. *Francisci de Sylvestris* Ferrariensis. fol. (LI, 475 u. 55* S.) Rom 1926, Garroni. Fr (Schw.) 40.—

Thouverez E., Pierre Nicole (Les moralistes chrétiens). 8° (305 S.) Paris 1926, Lecoffre. Fr 18.—

Tippmann R., Heilige Fastenzeit. Lesungen, Betrachtungen und Gebete. 16° (77 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M —.75

— —, Die Messen der Fastenzeit. 8° (VII u. 112 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 3.60, geb. M 4.80

Tongelen J., Im Geiste des Evangeliums. Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. I: Vom 1. Adventsonntag bis z. 6. Sonnt. nach d. Erscheinung des Herrn. gr. 8° (144 S.) S 4.—. II: Von Septuagesima bis z. 6. Sonnt. nach Ostern. (161 S.) S 5.—. Innsbruck 1927, Tyrolia

Über die Reue als Sakramentsteil und als Disposition der Rückfälligen. Von einem röm.-kath. Priester. 8° (55 S.) Speicher (Schweiz) 1926, Mazurczak. Fr 2.—

Umberg J., S. J., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen d. Exerzitienbüchleins. 8° (104 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. M 1.50

Unser Herr im Elend. Des Bruders Egidius Büchlein von der gekreuzigten Liebe. 8° (32 S. u. 8 Bilder). München 1927, Ars sacra. M —.80

Völker K., Mysterium und Agape. 8° (XI u. 223 S.) Gotha 1927, Klotz. M 8.—

Waltendorf M. v., Die Retterin Bayerns in schwerer Zeit. Lebensbeschreibung der Dienerin Gottes Maria Anna Josefa Lindmayr. kl. 8° (55 S.) Kirnach-Villingen, Schulbrüder. M —.60

Walter J. de, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor. 8° (CXXXII u. 656 S.) Vindobonae 1924, Haim. M 56.—, geb. M 60.—

Weber E., P. S. M., Vinzenz Palotti. Ein Apostel und Mystiker. gr. 8° (XVI u. 398 S. u. 20 Tafeln). Limburg a. L. 1927, Kongregation der Pallotiner. Ganzl. M 6.—

Wenner J., Die Rechtsbeziehungen der Mainzer Metropoliten zu ihren sächsischen Suffraganbistümern bis zum Tode Aribos (1031) (Görres-Ges. Sekt. f. Rechts- u. Sozialwissenschaft 46). gr. 8° (XVI u. 230 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 8.40

Wermelskirchen C., Katechetische Predigten. 1. Bd. Vom Glauben. 8. Aufl. gr. 8° (VIII u. 619 S.) Limburg a. L. 1927, Steffen. 3 Bde: M 24.—, geb. M 30.—

Westermayr J., Der katholische Religionsunterricht auf d. Oberstufe der Volksschule. 8° (VI u. 48 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M —.90

Wissen und Glauben. Monatschr. zur Begründung und Vertiefung der christl. Weltanschauung. 24 (1927), Heft 1. gr. 8° (64 S.) Mergentheim, Ohlinger. Jährl. M 10.—

Worlitscheck A., Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. Vorträge. 8° (VI u. 100 S.) Freiburg 1927, Herder. M 2.40

Wulf Th., S. J., Lehrbuch der Physik. Mit 143 Figuren. gr. 8° (XIV u. 512 S.) Freiburg 1926, Herder. M 15.50, geb. M 17.50

Wunderle G., Zur Biologie des kirchlichen Lebens (Zur relig. Lage d. Gegenwart 16). 8° (68 S.) München 1927, Pfeiffer. M 2.20

Zeij J., S. J., Die monatliche Geisteserneuerung. 2. Bd. 16° (372 S.) Innsbruck 1926, Marian. Verlag. Ganzl. S 6.50

Zum Kulturkampf in Mexiko

Soeben erschien das

Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI:

Über die bedrängte Lage der kath. Kirche in Mexiko

(Iniquis afflictisque vom 18. November 1926)

Übersetzt und erläutert von **Prof. Dr. v. Meures**

Preis R.-M. 1.—

Das vorliegende Päpstliche Rundschreiben erfüllt den Wunsch weitester Kreise nach einer amtlichen Darstellung des Kulturkampfes in Mexiko. Der Heilige Vater selbst ergreift hier das Wort der Schilderung des Kampfes gegen die Kirche und des heldenhaften Widerstandes des Klerus und des Volkes. Erst durch die Lesung des Päpstlichen Rundschreibens bekommt man einen rechten Begriff von der Grausamkeit und der grenzenlosen Willkür des Kampfes gegen die wehrlose Kirche

Das Rundschreiben ist zugleich ein praktischer Unterricht über den Laizismus und über die Grenzen der Staatsgewalt.

Aus der bisherigen Kritik der Trierer Übersetzungen des Päpstlichen Rundschreibens:

„Die Trierer Ausgaben haben so große Vorzüge, daß sie sich bald das Feld erobert haben dürften." (Domkapitular Lenhart-Mainz in „Die Bücherwelt".)

„Es ist eine Freude, diese Trierer Ausgaben in die Hand zu nehmen. Hier sind die kostbaren Perlen der Papstworte in vornehmster Fassung dem Leser dargeboten. Die Übersetzung ist gut, das Latein ist wirklich ins Deutsche umgedacht."
(„Kreuzfahrt, Organ der älteren Neudeutschen".)

„Rasch haben sich die Trierer Ausgaben bei uns eingebürgert. Die Art des Herausgebers, die Übersetzung und Ausdeutung glücklich vereint, die Ausstattung seitens des Verlages, edeleinfach und zugleich übersichtlich, vornehm und wohlfeil, haben dem ersten Bändchen ‚Die Einsetzung des Festes Christi Königstag' vollen Erfolg gebracht. **Mögen die folgenden Ausgaben weit hinausdringen in alle Schichten unseres Volkes,** damit allen das Hirtenwort unseres Heiligen Vaters kund werde, daß die Gläubigen mit den Priestern des Papstes Sorgen und Anliegen, d. h. der hl. Kirche Anliegen, kennen lernen und durch Gebet und Mitarbeit seine Gedanken und Wünsche und Pläne verwirklichen helfen." (Chrysologus-Paderborn.)

Früher sind erschienen:

1. Rundschreiben über die Einsetzung des Festes Christi Königstag
(Quas primas vom 11. Dezember 1925). 2. unveränderte Auflage. 44 Seiten. Preis R.-M. 1.20.

2. Rundschreiben über die Förderung der heiligen Missionen
(Rerum Ecclesiae gestarum vom 28. Februar 1926.) 46 Seiten. Preis R.-M. 1.20.

3. Rundschreiben über den heiligen Franz von Assisi
Zum 700jähr. Jubiläum seines Todestages (Rite expiatis vom 30. April 1926). 46 S. R.-M. 1.20.

4. Apostolischer Brief zum 100jähr. Jubiläum der Heiligsprechung des heiligen Aloisius von Gonzaga
(Singulare illud vom 13. Juni 1926.) 32 S. Preis R.-M. 0.80, bei 50 St. 0.75, bei 100 St. 0.70 R.M.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Bücher für die Fasten- u. Osterzeit

und zur Vorbereitung der Kinder auf die erste hl. Kommunion.

Herr, lehre uns beten!

Alte und neue Hilfen, das Vaterunser andächtig zu beten. Dargeboten von Domvikar W. Schlags. 8. bis 32. Tausend. 16 Seiten. Preis 10 Pf., in Partien billiger.

Du willst doch gute Ostern halten!

Erwägungen und Gebete der hl. Beichte. Von demselben Verfasser. 8 Seiten. Preis 5 Pfennig, in Partien billiger.

Ein geistiges Hausmittel.

Gebete und Erwägungen zur Erweckung einer vollkommenen Reue. Von demselben Verfasser. 8 Seiten. Preis 5 Pf., in Partien billiger.

Auf dem Wege zur Innerlichkeit!

Aus der „Grammatica Religiosa" des P. Abraham a Santa Clara, frei ins Deutsche übertragen von Domvikar W. Schlags. 52 Seiten, broschiert R.-M. 0.80. — Stimmen der Kritik: Dieses Büchlein zeigt wieder einmal so recht deutlich, daß dem Christen, mag er noch so viel über die Beziehungen seiner Seele zum Ewigen und Göttlichen wissen, immer wieder Stimmen ertönen, die neue Tore der Erkenntnis seinen suchenden Füßen erschließen.

Kinder der Heiligen.

Erwägungen über die Ehe und über das sechste Gebot. Von Domvikar W. Schlags. 28.—32. Tausend. 24. Seiten. Preis 30 Pf. — Ein Werk, das geradezu aus der jetzigen sittlich so sehr gefährdeten Zeit heraus geboren ist; das mit unbarmherziger Offenheit den Finger an die klaffende Wunde legt und die Menschen zur Abkehr von verbotenen Wegen mahnt. Die Sprache ist edel und eindringlich.

Deinem schönsten Tag entgegen.

Gebete und Andachtsübungen zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion. Von Johann Erb, weiland Pfarrer in Fraulautern. Neubearbeitet von W. Schlags, Domvikar in Trier. Fünfte verbesserte Auflage. 36.—45. Tausend. 31 Seiten. Preis 30 Pf. — Dieses Schriftchen ist ganz auf die seelische Verfassung des Erstkommunionkindes eingestellt. Die tiefe Sehnsucht des Kindes nach der ersten, so lange erwarteten Vereinigung mit dem Heilande kommt in all diesen Gebeten zu innigstem Ausdruck. In der Hand des Seelsorgers ist dieses Gebetbüchlein ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, seine Kommunionkinder zu jener Andacht und tiefen seelischen Sammlung zu leiten, die für die wichtige Stunde der Erstkommunion so dringend wünschenswert ist.

Gebet, welches die Erstkommunikanten während der Vorbereitungszeit täglich verrichten sollen.

Preis 2 Pf., in Partien billiger.

Jesus, das Brot der Kinder.

Unterhaltungen über die heilige Kommunion für die lieben Kleinen. Von J. M. de Zulueta S. J. Preis gebunden R.-M. 2.—.

Vorbereitungsunterricht auf die erste hl. Kommunion.

Von Pfarrer Schneider. Preis gebunden R.-M. 1.20.

13 Katechesen über das allerheiligste Altarssakrament.

Von J. Schneider, Pfarrer in Merl. Preis gebunden R.-M. 1.—.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Eine hochwichtige Neuerscheinung

Soeben erschien im unterzeichneten Verlage unter dem Titel

Im Lande der Offenbarung

Von Professor Dr. Peter Ketter

ein Buch, das die bedeutendsten und berühmtesten Stätten der Welt in Wort und Bild dicht vor die Augen der Leser rückt. Der Verfasser baut aus seinen Aufzeichnungen über seine **Wanderfahrt ins heilige Land** über Neapel, **Malta**, Konstantinopel. Smyrna, Athen, Rhodus, Cypern und Syrien bis nach Damaskus in einer Folge überaus fesselnder **Reisebriefe** eine Anzahl farbenprächtiger, eigen geschauter und meisterhaft gezeichneter Bilder auf, die den höchstgebildeten wie den schlichten Leser **mit Begeisterung und Entzücken** erfüllen. Die Sprache zwingt in ihren Bann. Tiefes Wissen, reiche Fülle historischer Kenntnisse der Welt- und Bibl. Geschichte, scharfes und klares Erfassen gegenwärtiger Zustände und Verhältnisse werden auf 250 Seiten Oktav, geschmückt mit

50 halbseitigen Bildern nach Originalaufnahmen

vor dem Leser ausgebreitet. Die Lektüre dieses Standardwerkes verschafft neben feinen unerschöpflichen Stimmungswerten eine erstaunliche Fülle von Kenntnissen über jene Länder und Stätten, die Schauplatz des wichtigsten und erhebendsten Weltgeschehens waren.

Aus einer Kritik: . . . . „Dieses Buch gehört ohne weiteres in alle Borromäus-, Volks-, Lehrer- und Schüler-Bibliotheken. Die bedeutendste Rolle aber scheint es mir als Ergänzung der Biblischen Geschichte für Volks- und höhere Schulen zu besitzen, denn der Unterricht in der Biblischen Geschichte würde durch dieses Buch eine Verlebendigung erfahren, die gar nicht hoch genug einzuschätzen ist. Eine Liste der Lektionen in Eckers Schulbibel sowie ein Verzeichnis der Orte und biblischen Personen erleichtern den Gebrauch," D. P. W.

„Wir haben nichts Gleichartiges und Gleichwertiges!"

urteilt ein Kenner des hl. Landes.

Preis in modernem hübschen Leinenband

R.-M. 5.—

Durch alle gut geleiteten Buchhandlungen zu beziehen!

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Neuheiten!

Aschendorffs zeitgemäße Schriften.

12. **Wintersig,** P. Athanasius O. S. B., **Ehe und Jungfräulichkeit.** Im Geiste der Liturgie betrachtet. 90 Pfg.
13. **Hammenstede,** P. Dr. Albert O. S. B., **Die Friedensmission des Königtums Christi.** 90 Pfg.
14. **Timpe,** Dr. Aloys, **Naturbetrachtung. Weltanschauung.** 1·80.
15. **Braunbach,** Dr. Max, **Die „Großen Vier" auf der Pariser Friedenskonferenz** 1919. 90 Pfg.
16. **Münzer,** Dr. Friedrich, **Die Entstehung des römischen Prinzipats.** Ein Beispiel des Wandels von Staatsformen. 90 Pfg.

Augustini Confessiones. In Auswahl hrsg. u. erläutert von Kasp. Wolfschläger u. O. Koch. Text. 2. Aufl. XXXII, 60 S. 8°. Mit 1 Bild. gbd. 1·80.

Behncke, Paul, Admiral a. D., **Reise-Eindrücke aus Latein-Amerika.** (Deutschtum u. Ausld. hrsg. v. G. Schreiber, Heft 5). 42 S. 1·—, gbd. 1·80.

Beiträge zur sozialen Fürsorge, hrsg. im Auftrage des Landeshauptmanns der Provinz Westfalen von Dr. H. Weber.

Heft 7. **Schmutz und Schund** als sozialpathologische Erscheinung. IV u. 96 S. 2·20, gbd. 3·20.

Heft 8. **Alkoholismus und soziale Fürsorge.** 136 S. 2·50, gbd. 3·50.

Bender, Annie Dr., **Deutsche Weihnachten.** Gesammelt. Heft 1. **Erwartung.** (Lesehefte z. Deutschkunde u. Geschichte). Mit 5 Abb. 65 Pfg.

Dempf, A., Das Unendliche in der mittelalterl. Metaphysik und in der Kantischen Dialektik. Ein kritischer Beitrag zum Streit des Augustinismus und Thomismus i. 13. Jahrh. (Veröff. d. Kath. Instit. f. Philos [Albertus M.-Akademie], hrsg. von W. Switalski. Band II, Heft 1) VIII u. 92 S. 4·—, gbd. 5·50.

Einkehr. Ein Buch Gedichte. Zusammengest. v. Franz Fabbinder (in Verbindung mit Maria Beermann, Friedr. Kortz u. Hedwig Montag, 304 S. mit Abb., mehreren Tafeln 8°. gbd. in Ganzleinen 3·80.

Feis, J., Begriff und Wesen der Nation. Eine soziolog. Untersuchung und Kritik. (Deutschtum u. Ausland, hrsg. von G. Schreiber Heft 6). XVI u. 148 S.). 4·—, gbd. 5·—.

Gengler, Nikolaus Dr., **Das Bild des Lehrers bei Overberg** (zu seinem 100. Todestage). Mit 1 Bild Overbergs. VIII, 116 S. gr. 8°. 2·80.

Görres, Josef. Eine Auswahl aus seinen Schriften hrsg. von Dr. Wilh. Schellberg. Aschendorffs Sammlung auserles. Werke d. Lit.). IV, 188 S., 1 Bild. gbd. 1·80.

Heidingsfelder, Dr. G., **Albert von Sachsen.** Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. (Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. MA., hrsg. v. M. Grabmann XXII 3/4. 2. Aufl. XVI u. 148 S. gr. 8°, 7·20.

Jahrbuch des Reichsverbandes für die kathol. Auslanddeutschen, hrsg. von P. Ansgar Sinningen O. P. u. Dr. Ludwig Schade. Jahrgang I. 232 S. Mit 1 Bild. gr. 8°, 6·—, gbd. 7·20.

Jostes †, Franz, Sonnenwende. Forschungen zur germanischen Religions- u. Sagengesch. gr. 8°. Bd. I. Die Religion der Keltogermanen. Mit 26 Abbild. VIII u. 238 S. 8·—

Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

Neuheiten!

Klein, P. Dr. O. F. M., **Die Caritaslehre des Joh. Duns Skotus.** (Frz. Studien. Beiheft, hrsg. von P. Dr. Ferd. Doelle Bd. XI), XVI u. 80 S. gr. 8°, 3·69.

Kleinschmidt, P. Beda, **Das Auslanddeutschtum in Übersee und die kathol. Missionsbewegung.** Mit bes. Berücks. von Deutschland u. Österr. von 1875—1925. Mit 6 Bildertafeln. (Deutschtum u. Ausland, hrsg. von G. Schreiber. Heft 2/4). XVI u. 404 S. 7·80, gbd. 9·—.

Maas, P. Dr. Otto O. F. M., **Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit.** (Miss.-wiss. Abhandl., hrsg. von J. Schmidlin. Heft 9). XXXII u. 148 S. 8·—, gbd. 9·50.

Overberg als pädagogischer Führer seiner Zeit. Festschrift zum Hundertjahrgedächtnis seines Todestages (9. Nov. 1826), hrsg. von Dr. Rich. Stapper. Mit 5 Tafeln. VIII u. 255 S. gr. 8°. 4·50.

Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster i. W., hrsg. v. Dr. E. Schulte. Bd. II, Heft 2. IV u. 165—381 S. gr. 8°. 5.80.

Schmetz, Wilh. Dr., **Wilhelm van der Lindt** (Wilhelmus Lindanus), erster Bischof von Roermond (1525—1588). Ein Beitr. zur Kirchengesch. d. Niederrheines u. der Niederlande im 16. Jahrh. (Reformationsgesch. Studien u. Texte, hrsg. von A. Ehrhard. Heft 49). I. Teil mit 1 Bild. XVI u. 104 S. 5·25.

Sickenberger, Jos., **Leben Jesu nach den vier Evangelien.** Kurzgefaßte Erklärung. IV. Johannesevangelium Kap. 7—11. (Bibl. Zeitfr., hrsg. von P. Heinisch u. Maier, XII, 5). 48 S. gr. 8°. 80 Pfg.

La cathédrale. D'après les études de Charles Morice, Auguste Rodin, Joris Karl Huysmans, Maurice Barrès composé par Dr. A. Dieckmann. (Aschendorffs moderne Auslandsbücherei). 164 S. mit Abb., 1 Titelbild. gbd. 1·90.

Ohm, Thomas P. O. S. B. Dr., **Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur** nach dem hl. Thomas v. Aquin. Eine miss.-theoret. Untersuchung. (Miss.-wiss. Abh., hrsg. von J. Schmidlin 7). XVI u. 352 S. gr. 8°. 14·90.

Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica edita curantibus **M.** Grabmann et Fr. Pelster S. J. 8°.

1. **Thomas von Aquino:** De ente et essentia. Ed. L. Baur. 60 S. 1·20.
2. **Guido Terrenus:** Quaestio de magisterio infallabili Romani pontificis, quam ed. P. B. M. Xiberta, O. Carm. 32 S. 80 Pfg.
3. **Thomas v. Aquino:** Quaestiones de natura fidei ed. Fr. Pelster S. J. 64 S. 1·20.

Thauren, Joh., S. V. D., Dr., **Die Akkommodation im kath. Heidenapostolat.** Eine miss.-theoret. Unters. (Miss.-wiss. Abh., hrsg. von J. Schmidlin 8). VIII u. 152 S. gr. 8°. 6·—.

Some catholic Authors of modern English literature. Selected specimens from the writing of R. H. Benson, P. A. Sheehan, G. K. Chesterton, H. Belloc, Compiled and arranged by W. Tholen. (Aschendorffs moderne Auslandsbücherei). VIII u. 110 S. kl. 8°. gbd. 1·60.

Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

Soeben erschien:

Dorsch Aemilian, S. J., s. Theologiae in universitate oenipontana professor

Institutiones theologiae fundamentalis Vol. III.

De inspiratione Scripturae

ed. altera retractata :: X u. 450 pag. gr. 8°. Preis R.-M. 8·—.

Früher sind erschienen:

Vol. I **De religione revelata cum prolegomenis**

in s. Theologiam :: XIV u. 797 pag. gr. 8°. R.-M. 10·—.

Vol. II **De ecclesia Christi**

XV u. 668 pag. gr. 8°. R.-M. 9·—.

Mit der soeben erschienenen Neuauflage des Vol. III liegt das bedeutende, umfassende Werk der „Theologia fundamentalis" wieder vollständig vor. Das Werk wird von fachkundiger Seite als eines der besten seiner Art gewürdigt.

Kortleitner Franz Xav., O. Praem.

Commentationes biblicae

De religione populari Israelitarum

61 S. gr. 8°. M 1·—.

Eine tiefgründige Spezialstudie, wertvoll für jeden Bibelforscher, Exegeten und Kirchenhistoriker.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Gatterer Michael, S. J.

Annus liturgicus 4. Aufl., XVI u. 420 S. M 6·--, geb. M 8·—.

Praxis celebrandi missam aliasque functiones eucharisticae. 4. Aufl. XV u. 400 S. M 5·— geb. M 6·65.

Das liturgische Tun Grundsätze und Winke 76 S. M 1·—.

Wie betet man Brevier 7. Aufl. nach dem neuen Codex umgearbeitet. 32 S. m. 4 Einl. M —·40.

Katechetik 3. Aufl. VII u. 656 S. gr. 8°. M 13·50, geb. M 15·—.

Kinderseelsorge VIII u. 224 S. gr. 8°. M 3·40, geb. M 5·—.

Die ureigens für die Praxis bestimmten Bücher Mich. Gatterers dürfen in keiner Priesterbibliothek fehlen. Sämtliche Werke wurden auf Grund des Codex juris neu bearbeitet u. stehen voll auf der Höhe.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 192 **1927.** Innsbruck, 15. Juni 1927

Bei der Redaktion*) sind seit 15. März 1927 eingelaufen:

Aertnys J., C. SS. R., Compendium Liturgiae Sacrae iuxta ritum Rom. in Missae celebratione et Officii recitatione. gr. 8° (190 S.) Taurini 1927, Marietti. L 11.—

Altaner B., Untersuchungen zum Leben des hl. Hyazinth. Sonderabdruck aus d. „Oberschles. Jahrb. f. Heimatgeschichte und Volkskunde“ 3 [1926]. (19 S.)

Augustinus, Nachtgedanken des hl. Aus dem Italienischen übers. v. *W. Arnoldi*, weil. Bischof von Trier, und *M. Heuser*. Hrsg. v. *K. Kammer*. 8° (238 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. Geb. M 3.20

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 2. Aufl. 7. Lfg. μᾶλλον bis ὀμνύω. Gießen 1927, Töpelmann. M 3.—

Bierbaum M., Vorverhandlungen zur Bulle De salute animarum. gr. 8° (VII u. 91 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 5.20

Brunner E., Religionsphilosophie evangelischer Theologie (Handbuch d. Philosophie). gr. 8° (99 S.) München 1927, Oldenbourg. M 4.80

Burger W., Das Erzbistum Freiburg. gr. 8° (XII u. 248 S.) Freiburg 1927, Herder. M 4.50, geb. M 6.—

Caspar E., Primatus Petri. gr. 8° (VI u. 79 S.) Weimar 1927, Böhlaus. M 3.—

Cerato P., Matrimonium. Ed. 4. gr. 8° (283 S.) Patavii 1927, Gregoriana

Cohnen A., Katholische Glaubenslehre für die Oberstufe höherer Lehranstalten. 2. verb. Aufl. 8° (XI u. 169 S.) Bonn 1927, Hanstein. Geb. M 3.—

De Meester A., Iuris canonici et iuris canonico civilis compendium. I. II. III. 1. Bde nova edit. gr. 8° (XII u. 328; XIII u. 533; VIII u. 424 S.) Brugis 1923 u. 1926, Desclée de Brouwer. Fr 19.—, 19.—, 30.—

Dessauer Fr., Philosophie der Technik. gr. 8° (180 S.) Bonn 1927, Cohen. M 5.—, geb. M 7.—

Dittrich O., Geschichte der Ethik. 1. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus. gr. 8) (VIII u. 374 S.) 2. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. (VII u. 311 S.) 3. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. (VIII u. 510 S.° Leipzig 1926, Meiner. Geb. M 15.—, 12.—, 20.—

Dorsch E., S. J., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. 3: de inspiratione S. Scripturae. gr. 8° (X u. 449 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. M 8.—

Drinkwelder E., Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie. 8° (206 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. Geb. M 6.—

Elpidius P., Jesus, mein alles. Und alles für Jesus. 48° (72 S.) Werl i. W. 1927, Franziskus-Druckerei. M —.30

Engel J., Isaias II. Teil (Alttestam. Predigten 23). gr. 8° (72 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 1.65

Engert J., Das neue Leben. Biblische Osterpredigten. 8° (107 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 2.75

Eschenbach J., Die glühende Kohle. Is VI, 6 u. 7. 8° (102 S.) Würzburg 1927, Bauch

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Feder A., S. J., Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. gr. 8° (XII u. 208 S.) Freiburg 1927, Herder. M 11.—

Fischer Z., O. F. M., Die Kinderfreunde-Bewegung. 4. Aufl. 8° (36 S.) Wien o. J., Typograph. Anstalt. S —.50

Gatterer A., S. J., Der wissenschaftliche Okkultismus (Philosophie u. Grenzwissenschaften, II. Bd. 1 u. 2). gr. 8° (VIII u. 175 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. M 6.—

Gerster Th. V., Katholische Sittenlehre. 3. Aufl. gr. 8° (560 S.) Bressanone 1927, Vogelweider. M 12.—

Glorieux P., Le Correctorium corruptorii „Quare". Edition critique (Biblioth. Thomiste IX). gr. 8° (LVI u. 451 S.) Le Saulchoir Kain (Belgique) 1927, Revue des Sciences phil. et théol. Fr 50.—

Guibert J. de, Les doublets de Saint Thomas d'Aquin. 8° (164 S.) Paris 1926, Beauchesne. Fr 12.—

Guth E., Das katholische Kirchenjahr in neuen Liedern. Gedichte. 8° (186 S.) Freiburg i. Schw. 1926, Verlag d. Canisiuswerks. Geb. Fr 3.—

Hahn Seb., Kirchengeschichte (Kathol. Religionslehre 2). 8° (VIII u. 164 S., 11 Tafeln, 1 Karte). Freiburg 1927, Herder. M 2.60, geb. M 3.80

Hanss J., Kurze und lehrreiche Beispiele für den Einheitskatechismus. 2. Aufl. 8° (480 S.) Limburg a. L. 1927, Steffen. M 6.—, geb. M 7.50

Harris C., Duns Scotus, 2 vol. 8° (XII u. 380 S.; II u. 401 S.) Oxford 1927, Clarendon Press.

Hartwein P. W., Der Kaiserdom zu Speyer. 2. Aufl. 8° (72 S.) Speyer 1927, Jäger

Hasenöhrl Pirmin, O. F. M., Betrachtungen über die Regel und das Leben der Minderen Brüder. 2. Aufl. I. Bd. 8° (678 u. VII S.); II. Bd. (604 u. XVII S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. I. Bd. S 10.—, II. Bd. S 8.—

Hirtenarbeit vor der Volksmission (Beiträge zur außerordentl. Seelsorge 5). 8° (16 S.) Wiesbaden 1927, Rauch. M —.50

Homscheid M., Soweit der Kirchturm schaut. Geschichten. 8° (141 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. Geb. M 3.50

Imle F., Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. gr. 8° (VII u. 287 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 7.50, geb. M 9.—

Jahrbuch der Caritaswissenschaft, hrsg. von *Fr. Keller*. 8° (226 S.) Freiburg i. Br. 1927, Caritas-Verlag.

Jelke R., Religionsphilosophie. Lex. 8° (XI u. 345 S.) Leipzig 1927, Quelle & Meyer. M 18.—, geb. M 20.—

Johannes vom Kreuz, Des hl. sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd. I: Aufstieg zum Berge Karmel. Übers. von P. *Ambrosius a S. Theresia* O. C. D. 8° (XXIII u. 425 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. Geb. M 9.50

Kerer F., Dominikus Ringeisen von Ursberg. 1.—5. Aufl. 8° (XVI u. 196 S.) Regensburg 1927, Manz. M 3.—, geb. M 4.—

Kortleitner F., O. Praem., De religione populari Israelitarum (Commentationes biblicae I). gr. 8° (63 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. M 1.—

— —, De Iudaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus (Commentationes biblicae II). gr. 8° (62 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. M 1.—

Kraus J., Die Lehre des Johannes Duns Skotus O. F. M. von der Natura communis. gr. 8° (XIV u. 143 S.) Paderborn 1927, Bonifacius-Druckerei. M 4.—

Kurfess A., Augustins Confessiones in Auswahl. 3. Aufl. 8° (32 S.) Leipzig 1926, Teubner. Kart. M —.70

Lenain Y., Art et Sainteté. 12° (64 S.) Louvain 1927, Nouvelle Equipe

Lengle J., Katholische Glaubenslehre (Kath. Religionslehre f. Schule und Leben in 5 Teilen, 3. T.) 2. u. 3. Aufl. 8° (VIII u. 128 S.) Freiburg 1927, Herder. M 2.—, geb. M 3.20

Lesowsky A., Karl von Vogelsang. Zeitwichtige Gedanken aus seinen Schriften. 8° (96 S.) Wien I 1927, Typograph. Anstalt. S 2.50, geb. S 3.50

Liertz Rh., Erziehung und Seelsorge. 8° (90 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 3.—

Lortz J., Tertullian als Apologet. II. Bd. (Münsterische Beiträge z. Theologie 9). gr. 8° (XXIV u. 399 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 16.—

Lottini J., Divi Thomae Aqu. Summa theologica in breviorem formam redacta. p. II. gr. 8°. (588 S.) Taurini 1927, Marietti. L 25.—

Malfatti H., Menschenseele und Okkultismus. gr. 8° (X u. 219 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 5.—, geb. M 7.—

Mancini A., La Scienza divina e l'Infinito matematico. gr. 8° (22 S.) Rovigo 1927, Instituto Veneto di Arti Grafiche

Mayer J., Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. 8° (XLIV u. 466 S.) Freiburg 1927, Herder. M 14.—, geb. M 15.50

Menge G., Der Heilige Geist, das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes. 8° (220 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer. M 3.50, geb. M 5.—

Mey G., Vollständige Katechesen f. d. beiden unteren Schuljahre der Grundschule. Bearb. v. *Th. Hoch*. 1. T.: Der Unterricht des Sommerhalbjahres. 15. Aufl. 8° (XX u. 266 S., 4 S. Bilder). Freiburg 1927, Herder. M 4.50

Michel E., Politik aus dem Glauben. gr. 8° (247 S.) Jena 1926, Diederich. M 6.50, geb. M 8.50

Minichthaler J., Der Portiunkula-Ablaß. 24° (72 S. u. 7 Bilder). München o. J., „Ars sacra". M —.40

Minrath H., Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. gr. 8° (VIII u. 82 S.) Berlin 1927, Dümmler. Kart. M 4.—

Müller A., Psychologie (Leitfäden der Philosophie, hrsg. von Dozenten d. Hochschulen von Bonn u. Köln). 8° (346 S.) Berlin 1927, Dümmler. Kart. M 7.—, geb. M 8.90

Neundörfer K., Zwischen Kirche und Welt. Ausgew. Aufsätze aus s. Nachlaß v. *L. Neundörfer* und *W. Dirks*. gr. 8° (179 S.) Frankfurt a. M. 1927, Carolus-Druckerei. Geb. M 5.—

Obendorfer A., Die Heimat der Seele. 9 Predigten über d. Himmel. gr. 8° (IV u. 60 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 2.50

Officium parvum B. M. V. 48° (291 S.) Ratisbonae 1926, Pustet. M 2.80, geb. M 5.20

Paulus N., Der Augustinergeneral Thomas von Straßburg. Sonderabdruck aus „Archiv f. elsässische Kirchengeschichte" I (1926). Rixheim 1926, Sutter

Petit A., S. J., Sacerdos rite institutus piis exercitationibus menstruae recollectionis. ed. 7. 12° I. Bd. (264 S.), II. Bd. (324 S.), III. Bd. (360 S.), IV. Bd. (358 S.), V. Bd. (456 S.) Brugis 1925—1926, Desclée.

Philips G., La raison d'être du Mal d'après saint Augustin (Museum Lessianum, sect. théol. 17). 8° (241 S.) Bruxelles 1927, Desbarax

Przywara E., S. J., Religionsphilosophie katholischer Theologie (Handbuch der Philosophie). gr. 8° (104 S.) München 1927, Oldenbourg. M 5.—

Reimmichl. Eines Volksdichters Leben und Schaffen. 8° (135 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. M 1.50, geb. M 2.50

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* u. *L. Zscharnack*. 2. Aufl. 7. Liefg. (Armenpflege III—Aufklärung); 8./9. Liefg. (Aufklärung—Bayern II). Tübingen 1927, Mohr.

Rituale Parvum. 48° (512 S.) Taurini 1926, Marietti. L 12.—

Rituali Romano. Brevis collectio ex. 48° (280 S.) Taurini 1926, Marietti. L 7.78

Rituale Romanum. 8° (719 S.) Taurini 1926, Marietti. Geb. L 24.—

Rögele K., Franz Josef Herr, Pfarrektor zu Kuppenheim 1778—1837. 8° (278 S.) Karlsruhe 1927, Badenia. M 3.—, geb. M 4.50

Rommen H., Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. gr. 8° (XV u. 383 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereins-Verlag. M 8.50, geb. M 10.—

Roos J., Die Willensbildung im Rahmen des kath. Religionsunterrichtes in der Volksschule (Mann's Pädag. Magazin 1109). 8° (96 S.) Langensalza 1927, Beyer. M 1.80

Rosch A., Geist und Leben. Wege und Weiser zum Aufstieg. 8° (220 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. Geb. M 4.80

Rösch Konst., O. M. Cap., Perikopenbuch. Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres für alle Diözesen des deutschen Sprachgebietes. gr. 8° (VIII u. 334 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 15.—

Rundschreiben, Päpstliche über den hl. Franziskus und sein Werk (Seraphische Jüngerschaft 1). 8° (80 S.) Werl i. W. 1927, Franziskus-Druckerei. M —.70

Rundschreiben unseres Hl. Vaters Pius XI über die bedrängte Lage der kathol. Kirche in Mexiko. Übers. u. erläutert von Dr. *v. Meurers.* 8° (31 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. M 1.—

Salnecci R., Il diritto penale. Vol. I. gr. 8° (XVI u. 336 S.) Subiaco 1926, Tipografia dei Monasteri. L 10.—

Sartori A., Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica di concilii di Efeso e di Calcedonia. 8° (141 S). Torino 1927, Marietti. L 12.50

Sasse N., O. F. M., Dritter Orden und priesterliche Vollkommenheit (Seraphische Jüngerschaft 4). 8° (48 S.) Werl i. W. 1927, Franziskus-Druckerei. M —.50

Sauerland H., Die Seele des Industriearbeiters. kl. 8° (64 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 1.—

Scheeben H. Ch., Der hl. Dominikus. gr. 8° (XIV u. 459 S.) Freiburg 1927, Herder. M 11.—, geb. M 13.—

Schmid X., Brevier-Reform. 8° (141 S.) Luzern 1927, Räber. Fr 4.—

Schnitzler H., Handbuch zum kath. Katechismus. gr. 8° (XII u. 304 S.) Köln 1926, Bachem. M 7.—, geb. M 8.—

Schofer J., Aus jenen Zeiten. 8° (92 S. u. 13 Bilder). Karlsruhe 1927, Badenia. M 1.70, geb. M 2.40

Schöllgen W., Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis (Abhandlungen aus Ethik und Moral 6). 8° (112 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. M 4.—

Schott A., O. S. B., Kleines Meßbuch für die Sonn- u. Feiertage mit Einführungen und Erklärung, hrsg. v. P. *Bihlmeyer O. S. B.* 16° (XII, 28* u. 638 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 4.—

Schröll A., Der Urdichter des Liedes von der Nibelungen Nöt und die Lösung der Nibelungenfrage. gr. 8° (352 S.) München o. J., Hohenester. M 13.—, geb. M 15.—

Schropp B., Quis ut Deus? Vorträge für Jünglinge. 8° (110 S.) Stuttgart 1927, Schloz. M 2.25, geb. M 3.—

Schulbibel, Kleine, für das Bistum Breslau. 8° (93 S.) Freiburg 1927, Herder. Kart. M 1.—

Schulte J., O. M. Cap., Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage. gr. 8° (XI u. 228 S.) Stuttgart 1927, Schloz

Simon P., Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik (Philosophie u. Geschichte 14). gr. 8° (27 S.) Tübingen 1927, Mohr. M 1.50

Smithsonian Institution, Annual Report of the. gr. 8° (XII u. 633 S.) Washington 1926, Government Printing office

Sprengers V. A., Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua. 12° (467 S.) Taurini 1927, Marietti. L 15.—

Stonner A., Vom Sinn und Wert der Hl. Schrift, 8° (115 S.) Wien VIII 1927, Baumgartner. Geb. M 2.50

Ströbele G., Die Marienharfe des Evangeliums. 8° (80 S.) Mergentheim 1927, Ohlinger. Geb. M 2.50

— —, Maria segnet die Kinder. Marienpredigt. 8° (19 S.) 1927 ebend. M —.50

— —, Das Haus in der Sonne des göttlichen Herzens. gr. 8° (XII u. 140 S.) 1927 ebend. Geb. M 5.—

Stroppel R., Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 u. 1300. gr. 8° (XVII u. 216 S.) Frankfurt a. M. 1927, Diesterweg. M 9.—

The Week. Edited and publ. by Dr. *H. C. E. Zacharias.* Calcutta. Für Europa: Louvain, 8 Rue des Récollets, Belgique. Wochenschrift. Jährl. Fr 150.—, 1 Num. Fr 2.50

Thürlimann V., S. J., Maria als Vorbild des christlichen Lebens. 32 Predigten und Vorträge. 8° (168 S.) Paderborn 1927, Schöningh

Todesco L., Corso di storia della Chiesa. Vol. IV: La Chiesa al tempo del Rinascimento e della Riforma. gr. 8° (553 S.) Torino 1927, Marietti. L 20.—

Tongelen J., Im Geiste des Evangeliums. Predigten. III. Teil: Der Pfingstkreis. gr. 8° (278 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. M. 4.20, geb. M 5.50

Triebs F., Handbuch des kanonischen Eherechts. II. T. gr. 8° (S. 207—440). Breslau 1927, Ostdeutsche Verlagsanstalt. M 6.50, geb. M 8.—

Ubach J., S. J., Compendium Theologiae moralis. Vol. II. gr. 8° (XVI u. 764 S.) Friburgi 1927, Herder. M 12.50, geb. M 14.50

Ursprung O., Münchens musikalische Vergangenheit. gr. 8° (X u. 278 S. u. 19 Bilder). München 1927, Bayerland-Verlag. Geb. M 5.70

Valle-Metzger, Bilder aus dem Leben und Wirken des ehrwürdigen Dieners Gottes Don Johannes Bosco. 2. u. 3. Aufl. 8° (151 S.). München 1925, Verlag d. Salesianer

Weingartner Jos., Marienverehrung und religiöse Kultur. 12° (X u. 68 S.) Freiburg 1927, Herder. M 1.80

Weiß S., Vade mecum für Priester. 16° (103 S.) Regensburg o. J., Pustet. Geb M 2.—

Für die Hand des Predigers!

Pfarrer Engels Werke

Von Kraft zu Kraft

Epistelpredigten.

I. Teil: Sonntage von Advent bis Pfingsten. 3. und 4. Auflage.
II. Teil: Sonntage von Pfingsten bis Advent. 3. und 4. Auflage.
III. Teil: Festtage. 3. u. 4. Auflage. Jeder Band ca. 256 S. Kart. RM 3.50; geb. in Halbleinen RM 4.80.

Mit der neuen Auflage des III. Bandes liegen nun die Engelschen Epistelpredigten „Von Kraft zu Kraft" 3 Bände in 3. und 4. Auflage vor.

Theologisch-prakt. Quartalschrift, Linz 1919, Heft 3: „. . . Völlige neue Themata, die er in klarer Disposition ausführt . . . Erquickend ist die lichtvolle, ansprechende Darstellung, die einfache und doch schöne Sprache, die edle Popularität und die prakt. Gestaltung der Predigten . . ., ein schätzenswerter Führer durch das Kirchenjahr."

Chrysologus 1927, Heft 8: „Wie sehr Engel das Richtige mit seinen Epistelpredigten getroffen hat, zeigt die rasche Folge neuer Auflagen. Der Verfasser ist unsern Beziehern bekannt, auch seine Eigenart: Scharfe Gliederung, edle Sprache, volkstümliche Ausführung und unentwegtes Lossteuern aufs Ziel. Wenn man das doch von allen Predigtbüchern sagen könnte!"

★

Heilandstrost

Licht- und Trostworte an christlichen Gräbern.

I. und II. Bändchen. (Je 44 Grabreden). Geh. RM 2.25; geb. in Halbleinen RM 3.50.

Schweiz. Kirchenzeitung 1922, Nr. 2: „. . . wirklich ansprechende Form mit biblischem Gehalt, in ruhiger, aber tiefer Empfindung . . . für die verschiedensten Fälle ein Leitmotiv und Stoff, auch für Allerseelen Anregung."

Prediger und Katechet 1922, Heft 5/6: „. . . Musterstücke für die verschiedensten Fälle . . . sie verdienen warme Empfehlung."

Weg, Wahrheit, Leben

Homilien über freie Texte im Gedankenkreis der Sonntagsevangelien.
Mit einem Geleitwort von Dr. Paul Wilhelm v. Keppler, Bischof von Rottenburg.

I. Teil: Sonntage von Advent bis Pfingsten. 3. und 4. Auflage.
II. Teil: Sonntage von Pfingsten bis Advent. 3. u. 4. Auflage. Jeder Band RM 3.50; geb. in Halbl. RM 4.80.

Chrysologus 1924, Heft 7: „Engels Art ist durchsichtig in der Anlage, zielstrebend in der Durchführung, herzlich im Ton, immer im engsten Anschluß an die Hl. Schrift.

★

Altarsegen

Trauungsansprachen.

Brosch. RM 3.—; geb. in Ganzl. RM 4.20.

Schweiz. Kirchenzeitung 1926, Nr. 44, Verlag Räber & Cie., Luzern: „34 Ansprachen, von denen man nicht weiß, welches die schönste ist, so lebenswahr, so lebenswarm. Wer bei Trauungen reden muß und wirklich gut reden will, dem ist Dr. Engel ein gut leitender Engel, dem man folgen darf. Nova et vetera in prächtiger Auswahl, verwendbar auch bei Predigten z. B. auf Neujahr."

★

Am Strome des Lebens

Sonntagslesungen im Anschluß an die Evangelien des Kirchenjahres.
Gebunden in Geschenkband RM 4.50.

Schweiz. Kirchenzeitung 1922: „Gediegene, fesselnde mit zahlreichen packenden Beispielen gewürzte Betrachtungen, die sicher viele Freunde finden werden. Ein Hauptvorzug des Buches ist Kürze u. Klarheit in der Darstellung u. Entwicklung der Gedanken, ferner die poesievolle, bilderreiche Sprache, die dem Werke einen hohen literarischen Wert verleiht und dem Leser neben der Erbauung und Erhebung auch einen ästhetischen künstlerischen Genuß bietet, eine wahrhaft herzstärkende Lektüre, die berufen ist, am inneren Wiederaufbau mitzuhelfen."

G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau I, Ring 53

Soeben erschien im unterzeichneten Verlage:

Geist u. Leben

Wege und Weiser zum Aufstieg.

Von Pfarrer Adolf Rosch in Andernach

220 S. 8°, auf federleichtem Druckpapier, fein in Halbleinen gebunden

Preis RM. 4.80.

Aus einer Kritik: „Dieses Buch enthält wirklich, was es verspricht, Geist und Leben. Es ist in der Tat ein Wegweiser zu geistigem Aufstieg. Das ausgedehnte Gebiet, das der Verfasser in seinem neuen Buche bearbeitet wird durch die Inhalts-Uebersicht angedeutet, die folgende Abschnitte verzeichnet: Gottesgedanke und Gemeinschaft, Selbstbewußtsein Christi, Der Mann bei der Mutter, Das Papsttum, Das unterirdische Rom, Kirche und Kunst, Bonifatius, Franziskus, Dante, Mozart, Mallinckrodt, Bischof Korum. Sehr viele Gebildete, und nicht nur Katholiken, werden nach diesem lebendigen und äußerst anregendem Buche des bekannten Katholikentagsredners greifen — und niemand wird es ohue Bereicherung aus der Hand legen." **Dr. P. St.**

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier

Soeben erschien:

Philosophie und Grenzwissenschaften

II ¼ **Gatterer Alois** S. J.

Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie

175 S. 8°. RM. 6·—

Der Verfasser zeigt die Bedeutung der echten okkulten Erscheinungen für die christliche Philosophie auf und weist Richtlinien für die Einordnung der okkulten Sphäre in das christliche Weltbild. — Das hochinteressante Buch gliedert sich in I. Tatsachenbericht, II. Kritische Untersuchung der Echtheit der okkulten Erscheinungen, III. Die Bedeutung des Okkultismus für die Philosophie der Gegenwart

III 3 **Küenburg Max** S. J., Professor an der Universität in Tokio

Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften

VII u. 40 S. 8°. RM. 2·—

Ein hervorragender Kant-Forscher nimmt hier das Wort zu einer Spezialfrage der Kant'schen Weltanschauung

---

Der I. Band der Philosophie und Grenzwissenschaften enthält:

1. Heft: Gatterer Alois S. J. (Innsbruck) **„Das Problem des statistischen Naturgesetzes"**. 1924. VII, 69 S. RM. 2·—
2. Heft: Katzinger Franz S. J. (Innsbruck), **„Inquisitio psychologica in conscientiam humanam"**. 1924. VII, 55 S. RM. 2·—
3. Heft: Franzelin Bernhard S. J. (Innsbruck), **„Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip"**. 1924. III, 52 S. RM. 2·—
4. Heft: Küenburg Max S. J. (Innsbruck), **„Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants"**. 1925. VII, 111 S. RM. 3·50
5. Heft: Inauen Andreas S. J. (Innsbruck), **„Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis"**. 1925. IV, 91 S. RM. 3·—
6. Heft: Katzinger Franz S. J. (Innsbruck), **„Menschliches Freiheitsbewußtsein"**. 1926. IV, 95 S. RM. 3·40

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 193 **1927.** Innsbruck, 15. Sept. 1927

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1927 eingelaufen:

Aelred von Rieval, Die heilige Freundschaft. Übers. v. *K. Otten*. 8° (123 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. M 3.—, geb. M 4.50

Anders F., Die Christologie des Robert von Melun (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XV, 5). gr. 8° (CII u. 136 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 16.—

Aufhauser J. B., Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. gr. 8° (XI u. 472 S., 82 Bilder). München 1927, Pfeiffer. M 9.—, geb. M 12.—

Augustinus, Die Bekenntnisse des hl. Übersetzt, mit einem kurzen Überblick des Lebens. 6. Aufl. 16° (XVI u. 688 S.) Regensburg 1927, Manz. M 3.60, geb. M 5.—

Beth K., Religionspsychologie (Veröffentlichungen des Wiener Religionspsycholog. Forschungsinstitutes 3). gr. 8° (192 S.) Wien 1927, Braumüller. M 6.60

Beyer O., Die Katakombenwelt. gr. 8° (153 S.) Tübingen 1927, Mohr. M 9.—, geb. M 11.50

Biblische Geschichte und Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. v. d. Österreichischen Leo-Gesellschaft. 8° (X u. 246 S., 3 Landkarten). Wien 1927, Österr. Bundesverlag. Geb. Halbl. S 3.—, Ganzl. S 5.50

Bobelka F. X., Brautunterricht. 2. Aufl. 8° (18 S.) Graz 1927, Styria. S —.30

Bonsen F. zur, Zwischen Leben und Tod. Zur Psychologie der letzten Stunde. Lex. 8° (173 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. Geb. M 6.—

Breslauer Katechetische Lehrgang 1925, Der. Ausgeführter Bericht hrsg. von *E. Dubowy*. 8° (308 S.) Breslau 1926, Goerlich. M 6.—, geb. M 7.50

Buch, Das gute, Schriftennachweise zur geistigen Förderung u. religiös-sittlichen Vertiefung unserer Zeit. 2. Jahrg. 3 Hefte. „Das gute Buch“, München, Trautenwolfstraße 2.

Camus J. P., Geist des hl. Franz v. Sales. Neu dargestellt von *L. Ackermann*. 3. Aufl. 12° (XVI u. 360 S.) Regensburg 1927, Manz. M 5.—, geb. M 6.50

Cappello F., S. J., Tractatus canonico-moralis de sacramentis. 8°. II: De poenitentia (XII u. 896 S.) 1926. L 32.—; III: De matrimonio. Ed. 2. 1927. L 35.—. Augustae Taurinorum, Marietti

Colli-Lanzi C., Theologia moralis universa. Vol. II: De virtutibus. 8° (423 S.) Taurini 1927, Marietti. L 16.—

Danzer B., O. S. B., Der Missionsgedanke auf der Kanzel. 8° (273 S.) St. Ottilien 1927, Missionsverlag. Geb. M 3.50

Ecker J., Lektionar. Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage (Kanzel-Ausgabe). 4. Aufl. gr. 8° (230 S.) Trier o. J., Paulinus-Druckerei. Geb. M 7.—

Ehrler-Baur-Gutmann, Glückliches Eheleben. 9. Aufl. 8° (VII u. 392 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. Geb. M 5.—, m. Goldschn. M 12. –

Fröbes J., S. J., Psychologia speculativa. I: Psychologia sensitiva. 8° (VIII u. 254 S.) Freiburg 1927, Herder. M 4.—, geb. M 5.50

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Gatterer M., S. J., Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben. 8° (116 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. S 1.50, geb. S 3.—

Gentile L., Neue Beispiele zu alten Wahrheiten. Missionsbüchlein für Schule und Haus. Übers. von *L. Schlegel O. Cist.* 8° (XXX u. 338 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 6.—, geb. M 8.50

Götzmann W., Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrh. gr. 8° (VIII u. 247 S.) Karlsruhe 1927, Gutsch. Geb. M 7.50

Grunwald G., Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. gr. 8° (VII u. 286 S.) Freiburg 1927, Herder. M 8.—, geb. M 10.—

Haecker Theod., Christentum und Kultur. 8° (274 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 5.50, geb. M 7.—

Heine E., Briefe des hl. Franz von Sales an die hl. Johanna Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610. 8° (367 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. M 8.—, geb. M 10.—

Honecker M., Logik (Leitfäden der Philosophie). 8° (194 S.) Berlin 1927, Dümmler. Kart. M 3.80, geb. M 5.—

Hötte F., Der gesamte Religionsunterricht im ersten Schuljahr. Ausgeführte Katechesen. 8° (IX u. 73 S.) Freiburg 1927, Herder. M 2.—

Hove Aloys van, La doctrine du miracle chez Saint Thomas. gr. 8° (390 S.) Bruges 1927, Beyaert.

Huysmans K., Vom Freidenkertum zum Katholizismus. 4. Aufl. 8° (380 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 5.50, geb. M 7.50

Jahresbericht der Görresgesellschaft 1925/26, hrsg. von *M. Honecker.* gr. 8° (159 S.) Köln 1927, Bachem. M 3.60

Jansen F., S. J., Baius et le Baianisme. 8° (XVIII u. 238 S.) Louvain 1927, Desbarax. Fr 25.—

Jaksch W., Katholische Kirchengeschichtskatechesen. 2. verm. Aufl. gr. 8° (338 S.) Wien 1927, Volksbund-Verlag. S 8.—, geb. S 10.—

Jedin H., Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525). (Breslauer Studien zur hist. Theolog. 9). 8° (XII u. 124 S.) Breslau 1927, Müller & Seiffert. M 5.40

Kahle P., Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. I: Masoreten des Westens (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. 8). Lex. 8° (XII, 89, 66* u. 11 S., 30 Lichtdrucktafeln). Stuttgart 1927, Kohlhammer. M 16.—

Kalender 1928: Taschenkalender und Kirchl.-statist. Jahrbuch f. d. kath. Klerus. 50. Jahrg. 16° (236 S.) Regensburg, Manz. M 2.—

Frommes Kalender f. d. kath. Klerus. 50. Jahrg. 16° (216 S.) Wien V. Geb. S 4.20

Regensburger Marienkalender. 63. Jahrg. 4° (156 S.) Pustet

Caritaskalender. 4° (80 S.) Freiburg, Caritasverlag. M —.80

Karg C., O. M. Cap., Priester und Volk. 12° (95 S.) Kirnach-Villingen (Baden) 1927, Schulbrüder. Kart. M —.75, geb. M 2.—

Kastner K., Religionsbuch für Untertertia. 2. Aufl. gr. 8° (92 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 1.20

— —, Religionsbuch für Obertertia. gr. 8° (114 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 1.50

Kertleitner F., O. Praem., Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. Nova edit. gr. 8° (XI u. 232 S.) Tongerloae 1927, Typis Abbatiae

Krös J., Thron und Reichszeichen des Königs Jesu Christi. 2. Aufl. gr. 8° (39 S.) Bolzano 1927, Vogelweider. M 1.50

Lateinische Dichtungen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Hrsg. von *A. Kaiser*. 8° (92 S.) München 1927, Oldenbourg. Geb. M 1.20

Leipoldt J., Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte (Angelos-Beihefte 2). 4° (40 S.) Leipzig 1927, Pfeiffer. M 3.60, geb. M 5.—

Leitl Emm., Das Latein der Kirche. kl. 8° (155 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 2.80

Lindworski J., S. J., Experimentelle Psychologie (Philos. Handbibl. 5). 4. Aufl. 8° (275 S.) München 1927, Pustet. M 7.—, geb. M 8.50

Lottini J., D. Thomae Aquinatis Summa theologica in breviorem formam redacta. Pars III. gr. 8° (635 S.) Taurini 1927, Marietti. L 27.—

Lugmayer K., Leos Lösung der Arbeiterfrage. Arbeiter-Rundschreiben übers. u. erört. 2. Aufl. 8° (91 S.) Wien 1927, Typograph. Anstalt. S 1.60

Mandl Franz, Chormesse, besonders für die Schulmesse geeignet. 8° (45 S.) Graz 1927, Styria. S —.40

Markus, Diakon, Das Leben des hl. Porphyrios, Bischofs von Gaza. Übers. und hrsg. von *G. Rhode*. 16° (132 S.) Berlin W 15 1927, Bard

Maunz Th., Katholische Organisationen (Flugschriften aus dem CV 6). 8° (87 S.) München 1927, Parens. M 1.—

Meffert F., Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters. Lex. 8° (XVII u. 443 S.) Freiburg i. Br. 1927, Caritasverlag. M 15.90, geb. M 16.80

Merkelbach B., O. P., Quaestiones de castitate et luxuria. Ed. 2. 8° (104 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.40

Meyer K., Ex ore infantium. Kinderpredigten. 8° (135 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 3.—, geb. M 4.70

Micheletti A., Epitome theologiae pastoralis. I: De scandalis. 12° (IX u. 495 S.) Taurini 1927, Marietti. L 17.—

Morganti P., Der Heiland und sein Priester. Vertrauliche Unterredungen in Geist und Sprache der Hl. Schrift. Übers. von *L. Schlegel O. Cist.* 8° 1. Bd (XXV u. 293 S.), 2. Bd. (VIII u. 300 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 10.—, geb. M 15.—

Müller A., Einleitung in die Philosophie. 8° (178 S.) Berlin und Bonn 1925, Dümmler

Nepp Jos., Gottes Wort bleibt ewig neu. Fünf-Minuten-Predigten auf alle Sonn- und Feiertage. Nach alten Predigten und Betrachtungen hrsg. 8° (VIII u. 164 S.) Regensburg 1927, Manz. M 4.—

Périnelle J., O. P., L'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin (Bibl. Thomiste X). gr. 8° (151 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1927, Revue des Sciences phil. et théol. Fr 17.50

Peters F. J., Im Reiche Christi II (Kathol. Religionsbuch). gr. 8° (179 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 3.30

Regattieri L., La vita della vita. 2 Bde. 8° (474 u. 534 S.) Torino 1927, Marietti. L 36.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. Hrsg. von *H. Gunkel* u. *L. Zscharnack*. 2. Aufl., 10.—15. Lieferung (Bayern II— v. Burger). Tübingen 1927, Mohr. Je M 3.60

Renz O., Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. gr. 8° (134 S.) Luzern 1927, Räber. Fr 4.—

Ritter J., Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. gr. 8° (111 S.) Leipzig 1927, Teubner. M 6.—

Röttcher F., Die Erziehungslehre Kants und Fichtes (Pädagogische Studien und Kritiken. Hrsg. P. Petersen 1). 8° (VIII u. 121 S.) Weimar 1927, Böhlau. M 5.—, geb. M 6.50

Saletti C., Dominikus Savio. Übers. von *L. Schlegel O. Cist.* 8° (309 S. u. 3 Bilder). Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 5.—, geb. M 7.50

Schematismus des Welt- und Ordensklerus der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch I (1927). 8° (392 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. M 4.—

Scherg Th. J., Der Lehrer im Religionsunterricht. 8° I. T.: Darlegungen u. Mitteilungen zum Religionsunterricht. (VIII u. 263 S.); II. T.: Lehrbeispiele und Lehrmittel zum Religionsunterricht. (VIII u. 198 S). München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 3.20 u. M 2.80

Scherer E. Cl., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. gr. 8° (XXX u. 522 S.) Freiburg 1927, Herder. M 18.—, geb. M 20.—

Schlund E., O. F. M., Um die Seele des Akademikers (Flugschriften aus dem CV 5). 8° (58 S.) München 1927, Parens. M 1.50

Schmid K., O. S. B., Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. gr. 8° (VII u. 356 S.) Engelberg 1925, Komm.-Verl.: Schöningh, Paderborn. M 10.—

Schrift des Neuen Testamentes, Die hl., übers. und mit Anmerkungen vers. von *Fr. Tillmann.* 2 Bde. I: Evv. und Apg.; II: Briefe und Geh. Offb. gr. 8° (429 S. u. 8 Tafeln; 336 S. u. 4 Tafeln). München 1927, Kösel-Pustet. M 14.—

Schuster J., O. S. B., Liber Sacramentorum, Note storiche e liturgiche sul Messale Romano. VIII: I Santi nel mistero della Redenzione. 8° (293 S.) Torino 1927, Marietti. L 10.—

Soiron Th., O. F. M., Sankt Franziskus und die Gegenwart. 3 Vorträge. 8° (94 S.) Werl i. W. 1927, Franziskus-Druckerei. M 1.60

Standinger J., S. J., Matt Talbot. Ein Arbeiterleben unserer Tage. 12° (31 S.) Wien 1927, Typogr. Anstalt. S —.30

Stix L., C. SS. R., Kurze Betrachtungen für alle Tage des Jahres für Ordenspersonen. 4. Aufl. hrsg. von *J. B. Baumer C. ss. R.* kl. 8° (XXXVI u. 636 S.) Regensburg 1927, Manz. M 10.—, geb. M 12.—

Stolz W. F., Reifende Mädchenseele. 12° (100 S.) Innsbruck 1927, Fel. Rauch. M —.65

Tappeiner A., S. J., Die Saat im Gottesacker. Begräbnis und Leichenverbrennung. 12° (32 S.) Wien 1927, Typogr. Anstalt. S —.40

Ter Haar F., C. SS. R., De occasionariis et recidivis. 8° (XVI u. 449 S.) Taurini 1927, Marietti. L 30.—

Thoma F., Petrus von Rosenheim und die Melker Benediktinerreformbewegung. S.-A. aus Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 44 (1927) 94—222. 8° (222 S.) München, Oldenbourg

Valle P., Don Andreas Beltrami. Übers. von *L. Schlegel O. Cist.* 8° (365 S. u. 7 Bilder). Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 6.—, geb. M 8.50

Völlmecke H., Die Gottesidee im Bewußtein der Menschheit. 8° (151 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. Geb. M 3.—

Vromant G., De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum (Museum Lessianum, sect. théol. 19) gr. 8° (XIV u. 397 S.) Louvain 1927, Desbarax

Zehentbauer F., Compendium repetitorium theologiae moralis. P. 1: Theol. mor. generalis. 12° (IV u. 304 S.) Vindobonae 1927, Fromme. S 9.—

Zinkl G., O. S. M., Der Orden der Diener Marias. 8° (80 S.) Innsbruck 1927, Marian. Vereinsbuchhandlung. M —.80

PASTORAL

Schüch, P. Ignaz, Kapitular des Benediktinerstiftes Kremsmünster

Handbuch der Pastoraltheologie

fortgeführt in 3. Aufl. von *Dr. Virgil Grimmich*, Benediktiner von Kremsmünster, k. k. o. ö. Universitätsprofessor in Prag, besorgt das viertemal von *Dr. P. Amand Polz, O. S. B.*, Professor in St. Florian, nach dessen Tode fortgeführt von *Dr. Theophil Dorn, O. S. B.*, Professor in St. Florian. 19./20. umgearbeitete und vermehrte Auflage. 3 Teile. 1925. 1188 S., gr. 8° RM. 24.—, geb. RM. 30.—

Das bekannte Pastoralbuch von Schüch liegt hier in neuer, verbesserter und vermehrter Auflage vor. Dank der stets sorgsamen Neubearbeitung behauptet es seinen ersten Platz unter allen ähnlichen Werken und wird an Fülle des Inhaltes und an solider, klarer und praktischer Darlegung des Stoffes von keinem andern übertroffen.
(Präsides-Korrespondenz, Wien.)

Gatterer, Dr. Michael, S. J.

Kinderseelsorge

1924. VIII u. 224 S., gr. 8° RM. 3.30, geb. RM. 5.—

Für angehende Priester berechnet, wird es allen, die mit Schule und Seelsorge zu tun haben, die besten Dienste leisten, wozu auch die regelmäßig wiederholte Angabe der Fachliteratur mithelfen wird.
(Korrespondenzblatt für den kath. Klerus, Wien.)

Im Glaubenslicht

Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben. Neubearbeitung der Schrift „Erziehung zur Keuschheit". 1927. 116 S., kl. 8° RM. 1.—, geb. RM. 2.—

In dieser Neubearbeitung behandelt der Verfasser alle das schwierige Problem des Geschlechtslebens umfassenden Fragen mit höchstem sittlichem Ernste im Lichte des katholischen Glaubens.
(Das Neue Reich, Wien.)

VERLAG FELIZIAN RAUCH, INNSBRUCK

Eckers

LECTIONARIUM

Episteln und Evangelien der Sonn- u. Festtage

Aus dem Römischen Meßbuche übersetzt von Seminar-Professor Dr. Jakob Ecker.

4. Auflage.

Preis in Halbleder geb. mit Rotschnitt RM. 7—,
in Ganz-Bockleder mit Goldschnitt RM. 15.—.

Aus einer Kritik: In den letzten Monaten sind die Lectionarien für den Kanzelgebrauch sozusagen wie Pilze aus dem Boden geschossen. Viele Besprechungen dieser Neuausgaben (Rösch, Buchwald u. a. m.) betonten irreführend, daß bisher kein brauchbares Lectionar vorhanden gewesen sei. Richtig ist, daß der selige Professor Ecker das Verdienst hat, die erste neue, brauchbare Ausgabe eines solchen Buches geschaffen zu haben. Wie sehr gerade diese Ausgabe sich eingebürgert hat, zeigt die Tatsache, daß bereits die 4. Auflage erscheinen konnte. Die Vorzüge der Ecker-Lectionarien sind: eine schöne fließende Sprache, die dem modernen Menschen etwas zu sagen weiß, Rhythmik des Textes, Rücksichtnahme auf das kindliche Gemüt. Die Ausstattung ist vorzüglich. Fast alle Neuerscheinungen ahmen in Druck und Format Eckers Lectionar nach. (C. K.)

Paulinus-Druckerei, G. m. b. H., Trier.

Soeben erschien im unterzeichneten Verlage:

Exerzitien- u. Missionsbüchlein

Ein Führer auf dem Wege zu einem reinen, frommen, vollkommenen Leben

nach P. Masenius S. J. Deutsch von Geistl. Rat Msgr. P. Weber.

158 Seiten, in Leinen gebunden RM. 1.50.

Aus einer Kritik: Jakob Masen, der bekannte Trierer Geschichtsschreiber, ist auch ein tüchtiger asketischer Schriftsteller. Sein Exerzitien- und Missionsbüchlein in lateinischer Sprache schlummerte schon lange in den Bibliotheken. So ist es zu begrüßen, daß Msgr. Weber, und inniger Weise gerade zu seinem 50jährigen Priesterjubiläum, eine deutsche Ausgabe als Festgeschenk an seine zahlreichen Leser herausgibt. Es sind die alten Exerzitienwahrheiten (Ziel und Ende des Menschen, Sünde, Tod, Gericht, Hölle und Himmel), die Masen in ansprechender, klarer Weise behandelt. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe fügte noch einen Gebetsteil hinzu, zum Teil aus Werken P. Masens, die täglichen Gebete, Beicht-, Kommunion- und Meßgebete, Kreuzwegandacht. Das Büchlein wird gute Dienste leisten für den Privatgebrauch wie für den Gebrauch in Exerzitienhäusern.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag der Paulinus-Druckerei, G. m. b. H., Trier.

Altarsegen

Trauungsansprachen. 1. bis 4. Tausend. 8°.
195 Seiten. Brosch. 3 RM., in Ganzleinen RM. 4.20.

Oberrhein. Pastoralblatt, 1926, Nr. 4:

Auch diese 34 Trauungsansprachen zeigen die Vorzüge der bekannten Engelschen homiletischen Werke: Klare, logische Disposition, edle, volkstümliche Darstellung, packende, praktische Anwendungen. Vielleicht gibt die reiche Sammlung manchem Pfarrer Anlaß, den feierlichen Anlaß der Trauung . . . seelsorglich noch besser auszunützen . . .

Der Seelsorger, Wien, 1926, Maiheft:

. . . Der Verfasser schöpft in diesen Ansprachen aus der ersten Quelle der geistlichen Beredsamkeit, der Heiligen Schrift . . . meistert geschickt die Schwierigkeiten der Trauungsansprache . . . Man staunt, welch reiches Material der Verfasser aus den Schächten der Hl. Schrift für seine Zwecke zutage fördert . . . Das Gesamturteil der Rezensenten ist: **Die besten Trauungsansprachen, die wir haben.**

Verlag G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau 1, Ring 53

Am Strome des Lebens

Sonntagslesungen im Anschluß an die Evangelien des Kirchenjahres.

8°. VIII und 288 Seiten. Gebunden im Geschenkband RM. 4.50.

Schweizer Kirchenzeitung: Gediegene, **fesselnde** mit zahlreichen **packenden** Beispielen gewürzte Betrachtungen, die sicher viel Freunde finden werden. Ein Hauptvorzug des Buches ist **Kürze** und **Klarheit** in der Darstellung und Entwicklung der Gedanken, ferner die **poesievolle, bilderreiche Sprache, die dem Werke einen hohen literarischen Wert verleiht** und dem Leser neben der Erbauung und Erhebung auch einen **ästhetischen, künstlerischen Genuß bietet, eine wahrhaft herzstärkende Lektüre,** die berufen ist, am **inneren Wiederaufbau mitzuhelfen.**

Verlag G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau I, Ring 53